159
R25i

Die

Illusion der Willensfreiheit.

Ihre Ursachen und ihre Folgen.

Von

Dr. **Paul Rée.**

Berlin.
Carl Duncker's Verlag.
(C. Heymons.)
1885.

UNIVERSITY OF
ILLINOIS LIBRARY
AT URBANA-CHAMPAIGN
BOOKSTACKS

18742

Die

Illusion der Willensfreiheit.

Ihre Ursachen und ihre Folgen.

Von

Dr. **Paul Rée.**

Berlin.
Carl Duncker's Verlag.
(C. Heymons.)
1885.

159
R25i

Inhalt.

Seite

§ 1. Die Ursachen der Illusion 1
§ 2. Die Folgen der Illusion 27
§ 3. Kritik der Lehre Kant's von der intelligiblen Freiheit . . . 39

Phil 14 Aug 51 Nijhoff 1/31/52 Heilpern

§ 1.

Die Ursachen der Illusion.

Dass der Wille des Menschen nicht frei ist, haben die Philosophen dargethan. Woher aber scheint er denn frei zu sein?

Der Wille ist nicht frei, bedeutet: er ist nicht frei — vom Kausalgesetz. Jedem Willensact geht vielmehr ein zureichender Grund voran. Ohne einen solchen kann der Willensact nicht eintreten, und ist der zureichende Grund da, dann muss der Willensact eintreten.

Der Wille ist frei, würde bedeuten: er ist frei vom Kausalgesetz. Jeder Willensact ist ein Anfangsglied, und nicht ein Mittelglied, ist nicht die Wirkung vorhergegangener Ursachen.

Zur Verdeutlichung der Willensunfreiheit — denn hiermit müssen wir beginnen — mag folgende Betrachtung dienen. Jedes Ding — Stein, Thier, Mensch — kann aus dem Zustand, in welchem es sich befindet, in einen anderen Zustand übergehen. Der Stein, welcher jetzt daliegt, kann im nächsten Augenblick durch die Luft fliegen oder in Staub zerfallen oder auf der Erde hinrollen. Soll jedoch einer dieser möglichen Zustände wirklich eintreten, so muss erst der zureichende Grund für ihn dasein. Der Stein kann durch die Luft fliegen, wenn er geschleudert wird. Er kann rollen, wenn er einen Stoss empfängt. Er kann in Staub zerfallen, vorausgesetzt dass ein Körper zermalmend auf ihn trifft.

Es ist zweckmässig, sich hier der Ausdrücke potentiell und actuell zu bedienen. In jedem Augenblick sind unzählige Zustände potentiell. Actuell jedoch kann zur Zeit immer nur ein Zustand werden, derjenige nämlich, welchen sein zureichender Grund entbindet. —

Nicht anders, wenn es sich um ein Thier handelt. Der Esel, welcher jetzt regungslos zwischen zwei Heuhaufen steht, kann sich im nächsten Augenblicke nach links wenden oder nach rechts oder einen Luftsprung machen oder den Kopf zwischen die Beine stecken. Auch hier jedoch muss, soll von den möglichen Attitüden eine verwirklicht werden, der zureichende Grund vorher dasein.

Zergliedern wir eine solche Attitüde. Der Esel, wollen wir annehmen, hat sich dem rechts liegenden Bündel zugewandt. Diese Wendung setzt voraus, dass bestimmte Muskeln zusammengezogen worden sind. Ursache dieser Muskelkontraction ist die Erregung der Nerven, welche in ihnen verlaufen. Ursache dieser Nervenirritation ist ein Zustand des Gehirns. Dasselbe befand sich im Zustande des Entschlusses. Wie aber ist das Gehirn in diese Verfassung gerathen? Verfolgen wir die Zustände des Esels noch etwas weiter zurück.

Einige Augenblicke bevor er sich umwandte war sein Gehirn noch nicht so beschaffen, dass es den zureichenden Grund für die Erregung der betreffenden Nerven und die Verkürzung der Muskeln abgab: sonst nämlich würde ja die Bewegung eingetreten sein. Der Esel war noch nicht „entschlossen", sich umzudrehen. Wenn er dann später sich bewegt hat, so muss sein Gehirn inzwischen der Verfassung theilhaftig geworden sein, durch welche Nervenerregung und Muskelbewegung bedingt werden. Das Gehirn hat also eine Veränderung er-

litten. Welchen Ursachen ist diese zuzuschreiben? Der Wirksamkeit eines Eindrucks, welcher von aussen erregt, einer Empfindung, welche im Innern aufgetaucht ist; zum Beispiel: die Empfindung des Hungers und die Vorstellung des rechts liegenden Bündels versetzen das Gehirn, indem sie zusammen auf dasselbe einwirken, in eine solche Verfassung, dass es nun den zureichenden Grund für die Nervenerregung und Muskelverkürzung abgiebt; der Esel „will" sich nun nach rechts umwenden; er wendet sich jetzt um.

Also: wie durch die Lage und Beschaffenheit des Steines einerseits, durch die Stärke und Richtung des auf ihn treffenden Stosses andererseits nothwendig die Art und die Weite seines Fluges bedingt werden, so resultirt aus der Beschaffenheit, welche das Eselsgehirn in einem gegebenen Augenblick hat, und aus derjenigen des Reizes nicht minder nothwendig die Bewegung des Esels, — seine Hinwendung zu dem rechts liegenden Bündel. Dafür dass sich der Esel gerade diesem Bündel zuwandte, war eine Kleinigkeit Ausschlag gebend. Hätte das nicht gewählte Bündel auch nur um ein Minimum anders gelegen oder anders gerochen oder hätte sich der subjective Factor, des Esels Geruchssinn, sein Sehorgan auch nur ein wenig anders entwickelt, dann, so können wir annehmen, hätte sich der Esel nach links umgedreht. Nun aber fehlte etwas an der vollen Ursache, und daher konnte die Wirkung nicht eintreten, während auf der anderen Seite, wo die Ursache vollständig war, die Wirkung nicht ausbleiben konnte.

Für den Esel also ist, wie für den Stein, in jedem Augenblicke Unzähliges potentiell: er kann gehen oder laufen oder springen; nach links, nach rechts oder geradeaus sich

fortbewegen. Actuell aber kann stets nur das Eine werden, dessen zureichender Grund eben da ist.

Indessen, zwischen dem Esel und dem Stein besteht doch insofern eine Verschiedenheit, als der Esel sich bewegt, weil er sich bewegen will, während der Stein sich bewegt, weil er bewegt wird. — Wir leugnen diesen Unterschied nicht. Es ist ja auch sonst noch mancher Unterschied zwischen dem Esel und dem Stein. Wir beabsichtigen nicht etwa, diese Verschiedenheit wegzudemonstriren. Wir behaupten nicht, dass der Esel ein Stein sei, sondern nur, dass jede Bewegung und jedes Wollen des Esels ebensogut Ursachen hat wie die Bewegung des Steines. Der Esel bewegt sich, weil er sich bewegen will. Aber dass er sich in einem gegebenen Augenblicke bewegen und zwar gerade in dieser Richtung bewegen will, ist kausal bedingt.

Vielleicht aber hat sich der Esel ohne zureichenden Grund umwenden wollen? Er wollte sich eben umwenden. Dies sein Wollen ist ein absoluter Anfang. — Einer solchen Annahme widerspricht die Erfahrung und die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes. Die Erfahrung: die Beobachtung lehrt, dass für jedes Wollen stets irgendwelche Ursachen Ausschlag gebend waren. Die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes: es geschieht ja nirgends in der Welt etwas ohne zureichenden Grund. Warum sollte denn gerade das Wollen eines Esels ursachlos zu Stande kommen? Uebrigens ist ja der Zustand des Wollens, derjenige also, welcher der Erregung der motorischen Nerven unmittelbar vorhergeht, nicht principiell von anderen Zuständen — dem des Nichtmögens, der Trägheit, der Müdigkeit — verschieden. Meint man nun, dass alle diese Zustände ohne Ursache da sind? und wenn

man dies nicht meint, warum soll denn gerade der Zustand des Wollens ohne zureichenden Grund eintreten?

Dass es uns so scheint, als ob die Bewegung des Steines nothwendig, des Esels Wollen dagegen nicht nothwendig wäre, ist leicht erklärlich. Die Ursachen, welche den Stein bewegen, sind ja draussen und sichtbar. Die Ursachen aber, vermöge deren der Esel will, sind drinnen und unsichtbar: zwischen uns und der Stätte ihrer Wirksamkeit befindet sich die Hirnschale des Esels. Betrachten wir diesen Unterschied etwas näher. Der Stein liegt in der Beschaffenheit, die ihm eigen ist, vor uns da. Auch der auf ihn treffende Stoss ist sichtbar, und aus diesen beiden Factoren — der Beschaffenheit und dem Stoss — resultirt, gleichfalls sichtbar, das Rollen des Steines. Anders beim Esel. Der Zustand seines Gehirns ist unseren Blicken entzogen. Das Heubündel ist zwar sichtbar, aber nicht seine Wirksamkeit. Diese ist ein interner Process. Das Bündel kommt nicht in sichtbare Berührung mit dem Gehirn, sondern wirkt par distance. Also sind der subjective und der objective Factor — das Gehirn und sein Anstoss durch das Bündel — unsichtbar.

Angenommen, wir könnten des Esels Seele in haut relief darstellen, mit Verzeichnung und Sichtbarmachung aller Beschaffenheiten, Anschauungen, Gefühle, welche, bevor der Esel sich umwendet, ihr eigenthümlich sind. Gesetzt ferner, wir sähen, wie ein Bild sich von dem Heuhaufen loslöst, und, einen sichtbaren Weg durch die Luft beschreibend, auf das Eselsgehirn eindringt; wie es dort eine Veränderung bewirkt, in Folge deren bestimmte Nerven und Muskeln sich bewegen. Gesetzt endlich, wir könnten dies Experiment beliebig oft wiederholen: wir erblickten, indem wir die Seele des Esels

in den Zustand vor seiner Umdrehung zurückversetzten und genau denselben Eindruck darauf wirken liessen, stets das nämliche Resultat, — dann würde man des Esels Wendung nach rechts für nothwendig erachten. Das in jenem Augenblick gerade so beschaffene Gehirn — würde man nunmehr einsehen — musste auf solchen Eindruck gerade so reagiren.

In Ermangelung dieses Experimentes scheint es so, als wäre der Willensact des Esels nicht ursächlich bedingt. Man sieht eben die kausale Bedingtheit nicht, und meint daher, sie sei nicht vorhanden. Das Wollen, erklärt man, sei zwar die Ursache der Umdrehung, selbst aber sei es unbedingt; es sei ein absoluter Anfang.

Die Meinung, als sei des Esels Wollen nicht ursächlich bedingt gewesen, hegt nicht bloss der draussen Stehende: der Esel selbst würde sie, wenn er mit Ueberlegung begabt wäre, theilen. Auch ihm würden die Ursachen seines Wollens entgehen, da sie zum Theil gar nicht bewusst werden, zum Theil flüchtig, ja blitzschnell das Bewusstsein passiren. Wenn, zum Beispiel, Ausschlag gebend war, dass er dem rechts liegenden Bündel um eine Linie näher stand, oder dass dasselbe um eine Nüance besser duftete, — wie sollte der Esel wohl so Geringfügiges bemerken, Etwas, das so gar nicht dem Bewusstsein sich aufdrängt?

In einem Sinn hat der Esel ja Recht mit dem „ich hätte mich links herumdrehen können". Es brauchte eben seine Disposition in dem Augenblicke, seine Stellung zum Bündel oder die Beschaffenheit desselben nur eine etwas andere zu sein, — dann hätte er sich wirklich nach links gewandt. Das „ich hätte anders können" ist demnach wahr in dem Sinne: die Wendung nach links gehört zu den überhaupt mir mög-

lichen Bewegungen, im Gegensatz, beispielsweise, zu der Bewegung des Fliegens; sie liegt innerhalb der Sphäre meiner Potentialität.

Wir gelangen zu demselben Resultate, wenn wir vom Trägheitsgesetz ausgehen. Dasselbe lautet: jedes Ding hat das Bestreben, in seinem Zustande zu beharren; das ist, negativ ausgedrückt: kein Ding kann ohne zureichenden Grund aus dem Zustande, in welchem es sich befindet, in einen anderen übergehen. Der Stein wird genau so, wie er jetzt daliegt, ewig liegen; es wird auch nicht die kleinste Veränderung mit ihm vorgehen, wenn nicht Ursachen — die Witterung, ein Stoss — verändernd auf ihn wirken. Des Esels Gehirn wird von Ewigkeit zu Ewigkeit in demselben Zustande unverändert beharren, wenn nicht Ursachen — das Gefühl des Hungers, der Müdigkeit, äussere Eindrücke - eine Veränderung herbeiführen.

Betrachten wir das ganze Leben des Esels sub specie necessitatis, so ergiebt sich Folgendes. Der Esel ist mit gewissen Eigenschaften des Geistes und des Körpers, dem Erbtheil seiner Vorfahren, zur Welt gekommen. Seit seiner Geburt haben Eindrücke — die Genossen, mit denen er spielte oder arbeitete, das Futter, das Klima — auf diese Eigenschaften gewirkt. Die beiden Factoren — seine angeborene Beschaffenheit und ihre Gestaltung durch Eindrücke des späteren Lebens — sind die Ursache aller seiner Empfindungen, Vorstellungen, Stimmungen, aller, auch der geringfügigsten Bewegungen. Es ist durch Ursachen, deren Entstehungsgeschichte sich in infinitum zurückverfolgen liesse, bedingt, wenn er etwa das linke Ohr spitzt und nicht das rechte; wenn er schwankend zwischen den Bündeln steht; und es

ist eben auch bedingt, wenn an die Stelle des Schwankens die That, der Act des Fressens tritt: die Vorstellung der einen Garbe wirkt nun Handlungen erzeugend auf das Eselsgemüth, nachdem dasselbe für die Vorstellung gerade dieser Garbe empfänglich geworden ist. —

Verlassen wir jetzt das Thierreich, um zum Menschen überzugehen. Alles verhält sich hier ebenso. Jede Regung des Menschen ist ein nothwendiges Ergebniss; zum Beispiel: ich habe in diesem Augenblicke eine Regung des Mitleids. Welchen Ursachen ist sie zuzuschreiben? Gehen wir möglichst weit zurück. Bis zu diesem Moment ist eine unendliche Zeit verlaufen. In ihr haben von Ewigkeit her Dinge existirt: es war nicht eine leere, sondern eine erfüllte Zeit. Diese Dinge haben ihren ursprünglichen Zustand nicht unverändert bewahrt, sondern sind fortwährend Veränderungen unterlegen. Ueber diese Veränderungen hat stets das Kausalgesetz geherrscht: keine derselben hat sich ohne zureichenden Grund vollzogen.

Welchen Character sonst noch diese Veränderungen gehabt haben mögen, bleibe dahingestellt. Nur ihre formale Seite, nur der eine Punkt geht uns an, dass keine Veränderung ursachlos eingetreten ist.

Im Verlaufe dieser Entwickelung hat sich irgendwann durch irgendwelche Ursachen Organisches gebildet, und schliesslich der Mensch. Die Entwickelung innerhalb der organischen Welt ist vielleicht auf die von Darwin beschriebene Weise vor sich gegangen. Wie dem auch sein möge, jedenfalls hat es Ursachen gehabt, dass ich an dem und dem Tage mit gerade solchen Eigenschaften des Körpers, des Geistes, des Herzens geboren wurde. Auf diese Beschaffenheit wirkten dann Eindrücke: ich hatte gerade solche Kinderfrauen, Lehrer, Ge-

spielen. Lehre und Beispiel schlugen theils an, theils gingen sie verloren; ersteres dann, wenn ich meiner angeborenen Beschaffenheit nach empfänglich für sie war; wenn ich für sie Affinität besass. Und so ist es denn ursächlicherweise dahin gekommen, dass ich in diesem Moment diese Regung des Mitleids habe. Der Weltprocess hätte etwas anders verlaufen müssen, wenn dieselbe eine andere Nüance haben sollte.

Ob der angeborene Grad des Mitleids, der Schadenfreude, des Muthes das Leben hindurch beharrt, oder ob Lehre, Beispiel, Bethätigung verändernd auf ihn wirken, ist für die vorliegende Untersuchung gleichgültig. Jedenfalls sind das Mitleid oder die Schadenfreude, der Muth oder die Feigheit, welche ein bestimmter Mensch in einem gegebenen Augenblicke hat, ein nothwendiges Ergebniss, — mögen sie ihm nun, ein Erbtheil seiner Vorfahren, angeboren oder erst im Laufe seines eigenen Lebens entwickelt worden sein.

Desgleichen ist jede Attitüde, ja jeder Gedanke, der irgendwann einmal das Gehirn passirt, der dümmste wie der geniale, der wahre so gut wie der falsche, mit Nothwendigkeit da. Es giebt insofern keine Freiheit des Gedankens. Dass ich in diesem Moment an dieser Stelle sitze, die Feder gerade so in der Hand halte und niederschreibe, jeder Gedanke sei nothwendig, ist nothwendig; und wenn der Leser etwa die Meinung hegt, dass dem nicht so sei, dass die Gedanken nicht als Wirkungen betrachtet werden dürften, so hat er diese falsche Meinung ebenfalls nothwendigerweise.

Wie die Empfindungen und Gedanken, so ist auch die That nothwendig. Dieselbe ist ja nichts Anderes als die Veräusserlichung, die Objectivirung jener. Sie wird aus Empfindungen und Gedanken geboren. So lange die Empfindungen

nicht hinlänglich stark sind, kann die Handlung nicht eintreten, und wenn die Empfindungen und Gedanken so beschaffen sind, dass sie den zureichenden Grund der Handlung abgeben, dann muss dieselbe eintreten; dann werden die entsprechenden Nerven und Muskeln in Action versetzt. Erläutern wir dies an einer Handlung, welche auf verschiedenen Kulturstufen verschieden beurtheilt wird, nämlich am Raubmord. Von den Bogos, zum Beispiel, sagt Munzinger: Achtung erwirbt sich der Räuber, der Schreck der Nachbarschaft, der des Blutes und Raubes nie satt wird. — Jemand, der in solchen Anschauungen aufgewachsen ist, wird weder durch äussere noch durch innere Hindernisse von einem Raubmord zurückgehalten. Weder die Polizei noch sein Bewusstsein verbieten ihm, so zu handeln. Im Gegentheil: seine Urtheilsgewohnheit lobt den Raubmord; seine Eltern und seine Götter feuern ihn dazu an; seine Genossen ermuntern ihn durch ihr Beispiel. So kommt es denn, dass, wenn die Gelegenheit einmal günstig ist, die That von ihm ausgeführt wird. — Aber ist dies nicht eine unerhörte Trivialität? Jedermann weiss doch von selbst, dass ein Mord Motive hat! Allerdings; aber fast Niemand (den Philosophen vielleicht ausgenommen) weiss, dass der Mord, und überhaupt jede Handlung, eine Ursache hat. Motive sind ein Theil der Ursache. Derjenige nun, welcher der Handlung Motive zugesteht, sieht darum noch nicht ihre kausale Bedingtheit ein. Es ist ihm nicht klar, dass die Handlung ebenso durch Gedanken und Empfindungen (welche ihrerseits auch Wirkungen sind) bedingt wird, wie das Laufen der Kugel durch den Stoss. Auf diesen Punkt jedoch und nur auf diesen haben wir Acht zu geben.

Von demselben Gesichtspunkte aus wollen wir nun auch

die Handlung des Mordes bei kultivirten Völkern betrachten. Ein Zögling der hohen Kulturstufe hat den Mord von früher Kindheit an tadeln, als einen strafwürdigen denken gelernt. Gott, seine Eltern, seine Lehrer, kurz Alles, was Autorität für ihn hat, verdammt eine solche Handlungsweise. Ausserdem widerstreitet dieselbe seiner Gemüthsbeschaffenheit, welche von einem Zeitalter des Friedens erzogen worden ist. Schliesslich wird ihn auch Furcht vor Strafe davon abschrecken. — Kann auf solchem Boden der Raubmord gedeihen? Nicht leicht. Furcht, Mitleid, die den Raubmord verdammende Urtheilsgewohnheit sind ebensoviele Bollwerke vor dieser Handlung. Indessen Noth, Leidenschaft, Verführung räumen vielleicht ein Bollwerk nach dem andern hinweg. Betrachten wir die Ursache des Mordes genauer. Zunächst müssen in der Gesammtursache zwei Bestandtheile unterschieden werden, nämlich der subjective und der objective. Den subjectiven Theil der Ursache bildet die Beschaffenheit des Mörders im Moment der That. Hierher gehören alle Vorstellungen, welche er damals hatte, die bewussten sowohl wie die unbewussten; seine Empfindungen; die Temperatur seines Blutes; die Beschaffenheit seines Magens, seiner Leber und jedes seiner körperlichen Organe überhaupt. Der objective Bestandtheil wird durch das Aussehen des Opfers, durch die Oertlichkeit der That, durch die Beleuchtung derselben gebildet. — Weil auf den momentan gerade so beschaffenen Menschen solche Eindrücke wirkten, wurde in dem Augenblicke nothwendigerweise der Mord vollzogen. Nothwendigerweise — bedeutet eben: die Handlung des Mordes ist eine Wirkung; des Mörders Beschaffenheit und die darauf wirkenden Eindrücke sind ihre Ursache. Wäre die Ursache nicht voll-

ständig gewesen, so hätte die Wirkung nicht eintreten können; zum Beispiel: wäre sein Mitleid in dem Augenblicke auch nur um eine Nüance stärker, der Gedanke an Gott oder an die irdischen Folgen der That etwas deutlicher gewesen, oder hätte der Mond ein wenig heller geschienen, sodass mehr Licht auf das Antlitz des Opfers und sein flehendes Auge fiel, — dann wäre vielleicht die Ursache des Mordes nicht vollständig geworden, folglich der Mord unterblieben.

Also: für den Menschen ist, wie für das Thier und den Stein, in jedem Augenblick Unzähliges potentiell. Der Mörder hätte in dem Augenblick da er den Mord vollführte statt dessen einen Baum erklettern oder sich auf den Kopf stellen können. Sollte jedoch statt des Mordes eine von diesen Handlungen actuell werden, so hätte ihr zureichender Grund eben dasein müssen: er wäre auf einen Baum geklettert, wenn die Absicht sich zu verbergen oder auszuspähen in ihm vorhanden gewesen wäre; wenn er in dem Augenblick somit andere Vorstellungen, andere Empfindungen gehabt hätte, — zu welchem Ende jedoch die Weltbegebenheiten in infinitum etwas anders hätten gestaltet sein müssen.

Aber — ich kann doch das Netz von Gedanken, Empfindungen, Eindrücken, welches mich umgiebt, durch ein energisches „ich will nicht morden“ zerreissen! Ohne Zweifel. Nur halte man fest: auch das energische „ich will“, „ich will nicht“ ist, wo es auftritt, ein nothwendiges Ergebniss; es ist nicht etwa ursachlos da. Nehmen wir unsere Beispiele wieder auf: im Bogo mag, obgleich er eigentlich nur Gründe für den Mord hat, trotzdem ein energisches „ich will nicht morden“ sich geltend machen. Aber ist es denkbar, dass

dieses „ich will nicht“ ohne zureichenden Grund eintritt? Furcht oder Mitleid oder irgend sonst eine Regung (die ihrerseits auch Wirkung ist) überkommt ihn und gebiert dies „ich will nicht“, bevor noch die Ursache des Mordes vollständig geworden ist. Vielleicht auch haben christliche Missionare auf ihn eingewirkt; daher tritt die Vorstellung einer den Mord vergeltenden Gottheit vor seine Seele, und so kommt das „ich will nicht“ zu Stande. — Leichter sind die Ursachen des energischen „ich will nicht morden“ bei einem Zögling der hohen Kulturstufe aufzufinden: Angst oder Grundsätze oder der Gedanke an Gott erzeugen es meistens noch zur rechten Zeit.

Der energische Wille kann characteristisch für einen Menschen sein. Wie heftig auch Eifersucht oder Habsucht oder irgend sonst eine Leidenschaft auf ihn einstürmt, — er will ihr nicht unterliegen; er unterliegt ihr nicht. Das Analogon dieser Beschaffenheit ist eine Kugel, welche sich trotz der heftigsten Stösse nicht von der Stelle rührt. Das Billardqueu bemüht sich umsonst, den Erdball zu erschüttern. Er setzt den Stössen siegreich seine Schwere entgegen. Ebenso setzt der Mensch den Stössen der Habsucht oder Eifersucht die Schwere seiner Grundsätze entgegen. Ein solcher Mensch ist demnach frei — von der Herrschaft der Triebe. Widerstreitet dies dem Determinismus? Keineswegs. Der von Leidenschaft freie Mensch ist doch dem Kausalgesetz unterworfen. Er ist nothwendigerweise frei. Das Wort „frei“ hat eben verschiedene Bedeutungen. In jeder Bedeutung mag es mit Recht dem Menschen beigelegt werden, — eine einzige ausgenommen: er ist nicht frei vom Kausalgesetz. Verfolgen wir die Ursachen seiner Freiheit von der Tyrannei der Leidenschaften.

Angeerbt, supponiren wir, wurde ihm diese Festigkeit des Wollens nicht oder doch nur als Anlage. Aber Lehre, Beispiel und vor Allem der Zwang der Umstände bildeten sie in ihm aus. Von früher Kindheit an befand er sich in Verhältnissen, in welchen er sich beherrschen musste, wenn er nicht zu Grunde gehen wollte. Wie der am Abgrund Stehende durch den Gedanken „wenn ich schwindlich werde, stürze ich hinab" den Schwindel zu bannen vermag, so hat ihn der Gedanke „wenn ich meiner Erregung nachgebe, ja sie auch nur merken lasse, gehe ich zu Grunde" zur Herrschaft über die Triebe geführt.

Häufig meint man, dass die Leugner der Willensfreiheit den Menschen die Fähigkeit absprechen wollen, sich frei von der Herrschaft der Triebe zu machen. Indessen — der Menschen Widerstandskraft gegen die Leidenschaften mag man sich so gross denken wie man will, ja unendlich gross, das heisst: ein Mensch kann möglicherweise selbst der masslosesten Leidenschaft widerstehen: seine Liebe zu Gott oder seine Grundsätze vermögen noch mehr über ihn als die Leidenschaft. Hiervon ist ganz unabhängig die Frage, ob nicht auch das energischste Wollen eine Wirkung ist.

Aber ist die Abhängigkeit vom Kausalgesetz nicht doch eine schwache Seite des Starken? Keineswegs. Ist der Löwe schwach, wenn er den Tiger zerreisst? Ist der Orkan schwach, wenn er Bäume entwurzelt? und doch ist ja die Kraft, vermöge deren der Löwe zerreisst, der Orkan entwurzelt, eine Wirkung; nicht etwa ein absoluter Anfang. Die Stärke erleidet also dadurch, dass sie Ursachen hat, dass sie eine Wirkung ist, keinen Abbruch.

Wie das energische, so ist auch das nichtenergische Wollen

als Wirkung zu betrachten. Den schwankenden Menschen characterisirt, dass er dieselbe Sache bald will, bald nicht will. Der auf Mord Sinnende schwankt noch, bedeutet: bald überwiegt der Wunsch zu besitzen, Habsucht, Eifersucht: dann will er morden; bald wieder überkommt ihn Furcht vor den Folgen, der Gedanke an Gott, Mitleid: dann will er nicht morden. Ist der entscheidende Augenblick da, steht sein Opfer vor ihm, so kommt es nun darauf an, welche Regung obenauf ist. Ueberwiegt in dem Augenblicke etwa die Leidenschaft, dann will er morden, dann mordet er.

Man sieht: von welcher Seite auch wir das Wollen ansehen, immer stellt es sich als ein nothwendiges Ergebniss, als ein Mittelglied, nie als ein Anfangsglied dar.

Aber kann man nicht experimentell beweisen, dass das Wollen ein Anfangsglied ist? Ich hebe meinen Arm auf, weil ich ihn aufheben will. Hier steht es doch folgendermassen. Das Aufhebenwollen ist die Ursache des Aufhebens. Dies Wollen aber ist nicht wieder ursächlich bedingt, sondern ein absoluter Anfang. Ich will den Arm eben aufheben, und damit gut. — Man täuscht sich. Auch dies Wollen hat Ursachen: die Absicht, meine Willensfreiheit experimentell zu demonstriren, gebiert das Aufhebenwollen des Arms. Wie aber ist diese Absicht entstanden? Durch ein Gespräch oder durch Nachdenken über die Willensfreiheit. Also: der Gedanke, ich will meine Freiheit demonstriren, bewirkt das Aufhebenwollen des Armes. — In dieser Kette ist eine Lücke. Zugegeben dass die Absicht, meine Willensfreiheit zu demonstriren, irgendwie zu dem Aufhebenwollen meines Armes in Beziehung steht, — warum aber demonstrire ich meine Freiheit nicht an irgend einer anderen Bewegung? warum will ich gerade meinen

Arm aufheben? Dies mein specielles Wollen ist noch nicht ursächlich erklärt. Hat es vielleicht keine Ursachen? ist es ein ursachloses Wollen? — Konstatiren wir zunächst, dass Jemand, der seine Willensfreiheit demonstriren möchte, meistentheils wirklich seinen Arm und zwar gerade den rechten Arm ausstrecken oder in die Höhe heben wird; er rauft sich nicht etwa die Haare, noch auch schiebt er den Bauch hin und her. Dies hängt aber folgendermassen zusammen: von allen Körpertheilen, die unserer Willkür unterliegen, bewegen wir keinen so oft wie den rechten Arm. Wollen wir nun durch irgend eine Bewegung unsere Freiheit beweisen, so machen wir unwillkürlich diejenige Bewegung, welche uns die geläufigste ist, — welche wir am häufigsten in unserem Leben gemacht haben.*) — Also zunächst: Gespräch oder Nachdenken über die Willensfreiheit; daher die Absicht, unsere Freiheit zu demonstriren. Zu dieser Absicht tritt die Gewohnheit hinzu, und aus beiden resultirt das Aufhebenwollen (und dann das Aufheben) des rechten Armes.

Ich erinnere mich, dass ich einst mit einem Manne, der linkshändig ist, über die Willensfreiheit sprach. Er behauptete: mein Wille ist frei; ich kann thun, was ich will. Um dies zu beweisen, streckte er seinen linken Arm aus.

Es ist nun leicht ersichtlich, wie es sich mit dem „ich

---

*) Das Analogon hierzu ist die von Spencer und Darwin beobachtete Thatsache, dass, wenn durch irgend eine heftige Gemüthserregung, z. B. durch Wuth, Nervenkraft frei wird, diese die gewohntesten Kanäle hinabfliesst. Man stösst unwillkürlich Töne aus (weil die Respirationsmuskeln so häufig benutzt werden) oder bewegt die Arme hin und her. „An overflow of nerve-force, undirected by any motive, will manifestly take the most habitual routes“ (Darwin, expression of the emotions p. 71).

kann thun, was ich will" verhält. In einem Sinn ist es ja richtig, in einem andern jedoch falsch. Der richtige Sinn: das Wollen wird als Ursache, das Thun als Wirkung betrachtet; zum Beispiel: ich kann meinen Nebenbuhler umbringen, wenn ich ihn umbringen will. Ich kann links gehen, wenn ich links gehen will. Ursache: das Umbringenwollen, das Gehenwollen. Wirkung: das Umbringen, das Gehen. Irgendwie, bewusst oder unbewusst, muss jeder Handlung das Wollen derselben vorhergehen. Demnach kann ich sogar nur thun, was ich will; nur, wenn ich will. — Der falsche Sinn: das Wollen wird bloss als Ursache, nicht zugleich auch als ein Bewirktes betrachtet. Es ist aber, wie jedes Ding, sowohl Ursache als auch Wirkung. Ein absolut anfangendes Wollen giebt es nicht. Das Wollen steht in der Mitte: es bewirkt das Umbringen, das Linksgehen; es wird von Gedanken und Empfindungen (die ihrerseits auch Wirkungen sind) bewirkt.

Also: unser Wollen (irgend einer Handlung) ist stets ursächlich bedingt. Aber es scheint frei (von Ursachen), es scheint ein absoluter Anfang zu sein. Woher dieser Schein?

Wir nehmen die Ursachen nicht wahr, durch welche unser Wollen bedingt wird, und daher meinen wir, es sei überhaupt nicht ursächlich bedingt.

Wie oft thun wir Etwas „in Gedanken". Wir achten nicht auf das, was wir thun, geschweige auf die Ursachen, aus welchen es geschieht. Wir stützen, während wir nachdenken, den Kopf in die Hand. Wir drehen, während wir uns unterhalten, ein Stückchen Papier in der Hand herum. Blicken wir dann — etwa durch ein Gespräch über Willensfreiheit dazu veranlasst — auf unser Thun zurück, vermögen aber durchaus keinen zureichenden Grund desselben zu entdecken,

so meinen wir eben, es habe überhaupt keinen zureichenden Grund gehabt; wir hätten also in jenem Augenblick anders verfahren, z. B. den Kopf in die linke statt in die rechte Hand stützen können. (Das „ich hätte anders können" ist ja in gewissem Sinne richtig: ich hätte den linken Arm aufstützen können, — wenn meine Disposition in jenem Augenblick eine etwas andere gewesen wäre. Andere Ursachen würden vielleicht eine andere Wirkung ergeben haben (cf. p. 6).

Um noch ein Beispiel anzuführen: auf dem Tisch stehen zwei Eier. Ich nehme eines davon. Warum nicht das andere? Vielleicht lag es mir ein wenig näher oder irgend sonst eine Kleinigkeit, welche schwer aufzufinden ist und fast niemals bewusst wird, war Ausschlag gebend. Blicke ich nun zurück, sehe aber nicht, warum ich gerade das Ei genommen habe, so meine ich eben: ich hätte ebensogut das andere nehmen können.

Ersetzen wir einmal das „ich hätte das zweite Ei nehmen können" durch andere „ich hätte können". Zum Beispiel: ich hätte, als ich das Ei nahm, statt dessen mir die Finger abhacken oder meinem Nachbar an die Gurgel springen können. Warum führt man fast nie ein „ich hätte können" dieser Art an, sondern hält sich stets im Umkreise derjenigen Handlung, welche man wirklich gethan hat? Weil in dem Moment, in welchem ich das Ei nahm, das Fingerabhacken oder Morden mir fern lag. — Von diesem Standpunkt aus sind die zwei Seiten unseres Gegenstandes — die Nothwendigkeit der Willensacte und ihre scheinbare Nicht-Nothwendigkeit — besonders deutlich zu übersehen. Thatsächlich war das Nehmen des zweiten Eies in dem Augenblick ebenso unmöglich wie das Abhacken des Fingers. Denn ob an der

vollen Ursache eine Empfindungsnüance oder ein ganzes Heer von Empfindungen und Gedanken fehlt, ist offenbar gleichgültig: die Wirkung kann nicht eintreten, so lange die Ursache unvollständig ist. Aber es scheint so, als ob das Nehmen des zweiten Eies in dem Augenblick möglich gewesen wäre: wenn etwas beinahe geschehen ist, so meinen wir, es hätte geschehen können.

Bei unwichtigen Dingen, wird man einwenden, mag es so sich verhalten, dass wir die Ursachen unseres Wollens nicht bemerken und daher meinen, es habe keine Ursachen. Ganz anders jedoch bei wichtigen Angelegenheiten. Wir nahmen doch nicht etwa „in Gedanken" das eine Mädchen zur Frau und nicht das andere? Wir schlossen doch nicht in Gedanken den Verkauf unseres Hauses ab? Vielmehr sieht jeder, dass Bestimmungsgründe solche Entschlüsse bedingt haben. Trotzdem aber meint man „ich hätte anders handeln können". Woher denn dieser Irrthum?

Bei unwichtigen Dingen bemerken wir die Ursache unseres Thuns gar nicht; bei wichtigen sehen wir dieselbe bloss in ungenügender Weise. Wir sehen wohl die einzelnen Ursachstheile, aber es entgeht uns das besondere Verhältniss, welches sie im Augenblick der That zu einander hatten.

Nehmen wir zunächst wieder ein Beispiel aus dem Thierreich. Eine Füchsin schwankte, ob sie sich in den Hühnerhof schleichen oder auf die Mäusejagd begeben oder in den Bau zu ihren Jungen zurückkehren solle. Schliesslich schlich sie sich in den Hühnerhof. Warum? weil sie es wollte. Warum aber wollte sie es? weil dies ihr Wollen sich aus dem Verhältniss ergeben hat, in welchem damals ihr Hunger, ihre Furcht vor dem Hofhund, ihr Mutterinstinct und ihre übrigen

Gedanken, Empfindungen, Eindrücke zu einander standen. Die mit Ueberlegung begabte Füchsin aber würde, auf ihre Handlung zurückblickend, sagen: ich hätte anders wollen können. Denn obgleich sie ja wahrnimmt, dass der Hunger auf ihr Wollen eingewirkt hat, so entgeht ihr doch der im Moment der That vorhanden gewesene Grad des Hungers einerseits, der Furcht, des Mutterinstincts andererseits. Seit der Handlung, vielleicht durch dieselbe eine andere geworden, meint sie, vermöge einer optischen Täuschung, schon damals diese andere gewesen zu sein. — Ebenso beim Menschen; zum Beispiel: jemand hat aus Eifersucht seinen Nebenbuhler erschlagen. Was nimmt er selbst, was nehmen Andere im Hinblick auf diese That wahr? Man sieht, dass in ihm vorhanden waren: einerseits Eifersucht, der Wunsch zu besitzen, Hass, Wuth, andererseits auch Furcht vor Strafe, Mitleid, der Gedanke an Gott. Man sieht jedoch das besondere Verhältniss nicht, welches Hass und Mitleid, Wuth und Furcht vor Strafe im Moment der That zu einander hatten. Könnte man dies sehen, es festhalten, es experimentell wiederholen, dann würde jeder die Handlung als Wirkung, als nothwendiges Ergebniss betrachten.

Stellen wir uns nun mit Hülfe der Phantasie einmal vor, des Mörders Empfindungen und Gedanken im Moment der That lägen wie auf einer Landkarte ausgebreitet mit sichtbarer Deutlichkeit vor uns da. Aus dieser Betrachtung werden wir lernen, dass uns thatsächlich ein solcher Ueberblick eben mangelt, und dass dieser Mangel der Grund ist, warum wir der Handlung keine Ursache (keine „Nothwendigkeit“) zuschreiben:

Die kaleidoskopartig wechselnden Empfindungen, Gedanken, Eindrücke müssten, damit ihr Verhältniss zu einander wahrnehmbar sei, in den Zustand, welchen sie im Augenblick der

That hatten, zurückzuversetzen, sodann starr zu machen, gleichsam an ihren Platz festzunageln sein. Aber noch mehr als dies. Die Gedanken und Empfindungen müssten räumlich ausgedehnt und mit einer farbigen Oberfläche behaftet sein: die stärkere Empfindung müsste durch einen grösseren Klumpen dargestellt werden; der deutlichere Gedanke etwa eine grellrothe Farbe, der undeutliche eine graue Färbung haben. In solcher Weise müssten wir Eifersucht und Wuth, Mitleid und den Gedanken an Gott plastisch gestaltet vor uns erblicken. Wir müssten ferner sehen, wie auf diese Gedanken- und Empfindungsformationen der Anblick des Opfers einwirkt; wie aus beiden Factoren erst das Mordenwollen, dann das Morden hervorgeht.

Ausserdem: der Vorgang müsste experimentell wiederholbar sein; etwa folgendermassen: man versetzt den Mörder in die Gemüthsverfassung zurück, welche er einige Jahre vor dem Morde hatte. Man stattet seinen Geist mit genau denselben Gedanken, sein Gemüth mit denselben Empfindungen, seinen Körper mit derselben Beschaffenheit aus. Sodann lässt man die nämlichen Eindrücke darauf wirken: man bringt ihn mit denselben Menschen in Berührung, lässt ihn dieselben Bücher lesen, speist ihn mit derselben Nahrung, und schliesslich stellt man den Ermordeten, nachdem derselbe in das Leben zurückgerufen worden ist, mit dem nämlichen Gesichtsausdruck, in derselben Beleuchtung und Entfernung dem Thäter gegenüber: man würde dann, sobald die Ursachstheile vollständig bei einander sind, stets die nämliche Wirkung eintreten sehen: das Mordenwollen — das Morden.

Wir müssten endlich auch, nach Art der Chemiker, das Experiment variiren, bald eine Empfindung abschwächen, bald sie verstärken können, und das dann sich ergebende Resultat beobachten.

Wären diese Bedingungen erfüllt: könnten wir den Vorgang experimentell wiederholen und noch variiren, sähen wir seine Bestandtheile und vor Allem ihr Verhältniss zu einander — den momentan vorhandenen Grad der Eifersucht, der Wuth einerseits, der Furcht vor Strafe, des Mitleids andererseits — mit plastischer Deutlichkeit vor uns, dann würden wir das Mordenwollen und das Morden als ein nothwendiges Ergebniss anerkennen. Nun aber sehen wir ja bloss, dass im Thäter Eifersucht und verwandte Regungen auf der einen Seite, Mitleid, der Gedanke an Gott auf der andern vorhanden waren. Da wir jedoch das besondere Verhältniss nicht sehen, in welchem die Empfindungen und Gedanken im Moment der That zu einander standen, so meinen wir eben, die eine Seite hätte so gut wie die andere Wollungen, Handlungen erzeugen können: der Thäter hätte in dem Augenblick, da er morden wollte und mordete, ebensogut anders, z. B. mitleidig, wollen und handeln können.

Ebenso, wenn man selbst der Handelnde ist. Auch dann meint man: ich hätte anders wollen können. Um dies noch durch ein Beispiel zu erläutern: ich habe gestern Nachmittag 6 Uhr 3 Minuten mein Haus verkauft. Warum? Weil es mir so beliebte. Warum aber beliebte es mir? Weil die Absicht, den Wohnort zu wechseln und noch andere Umstände mein Wollen verursachten. Aber musste ich wollen? Hätte ich den Verkauf nicht aufschieben oder ganz unterlassen können? So scheint es mir, weil ich das besondere Verhältniss nicht sehe, in welchem meine Gedanken, Empfindungen, Eindrücke gestern Nachmittag 6 Uhr 3 Minuten zu einander standen.

Also: wir sehen den zureichenden Grund nicht (entweder

gar nicht: so bei unwichtigen Dingen; oder in ungenügender Weise: so bei wichtigen); folglich ist er für uns nicht vorhanden; folglich meinen wir, unser Wollen und Thun sei gar nicht ursächlich bedingt gewesen; wir hätten ebensogut anders wollen, anders handeln können. — Niemand würde sagen: ich hätte anders wollen können, sähe er sein Wollen und die Ursachen desselben plastisch und experimentell wiederholbar vor sich.

Aber wer sind die irrenden „Wir", von welchen hier die Rede ist? Offenbar rechnet ja der Verfasser sich nicht zu ihnen. Steht denn er nebst einigen philosophischen Mitwissern der ganzen übrigen Menschheit als der nicht wissenden gegenüber? Nun, es verhält sich nicht etwa so, als ob die Menschheit stets mit dem Problem der Willensfreiheit beschäftigt gewesen und nur ein kleiner Theil zu dem Ergebniss gelangt wäre, der Wille sei unfrei; sondern, es beschäftigt sich in unkultivirten Zeitaltern Niemand, in kultivirten fast Niemand mit diesem Problem. Die Wenigen aber, welche die Frage sich vorgelegt, haben fast Alle (wie die Geschichte der Philosophie lehrt) die Willensunfreiheit eingesehen. Die übrigen Menschen fallen der beschriebenen Illusion anheim, ohne dem Problem in seiner allgemeinen Form (ist der Wille frei vom Kausalgesetz oder nicht?) jemals nahe zu treten. —

Das „ich hätte anders handeln können, als ich gehandelt habe" ist nun erörtert worden. Eine zweite Form der Illusion ist das „ich kann thun, was ich will". Diese Meinung ist ja (cf. p. 17) in einem Sinne richtig, nämlich dann, wenn das Wollen als Ursache, das Thun als Wirkung aufgefasst wird; in einem anderen Sinne jedoch falsch, nämlich dann, wenn man das Wollen bloss als Ursache, nicht

zugleich auch als ein Bewirktes betrachtet. Gerade in diesem letzteren Sinne aber pflegt es verstanden zu werden, und zwar bei wichtigen sowohl wie bei unwichtigen Dingen; zum Beispiel: ich kann links gehen, wenn ich es will. Dies „wenn ich es will" (meint man) ist zwar die Bedingung des Linksgehen, ist selbst aber unbedingt, ist ein absoluter Anfang. Ich will es eben, weil ich es will. Mein Wollen braucht nicht auf einen zureichenden Grund zu warten. — Ebenso: ich kann einen Heirathsantrag machen, wenn ich es will. Dies „ich will es" ist frei — von Ursachen.

Diese Illusion ergiebt sich unmittelbar aus der vorhergehenden, ja es ist eigentlich dieselbe. Denn der Kern des „ich hätte anders wollen können" ist ja: mein Wollen damals war nicht ursächlich bedingt; darum eben hätte ich in dem Augenblick auch anders wollen können. — So lehrt uns die Erfahrung scheinbar, dass unser Wollen frei vom Kausalgesetz, dass es ein absoluter Anfang ist. Diese Erfahrung wenden wir dann unwillkürlich auf noch nicht geschehene Handlungen an. Wir können, so scheint es uns, auch in Zukunft jedwede Handlung, wenn wir wollen, thun, und dies unser Wollen derselben ist ein absolut anfangendes Wollen.

Allerdings sagen wir nicht von jeder nur denkbaren Handlung „ich kann sie, wenn ich will, thun". Wir sagen, zum Beispiel, nicht: ich kann, wenn ich will, meinen Arm abnehmen und wieder ansetzen. Die Erfahrung muss uns erst lehren, welche Handlungen im Bereich des uns Möglichen liegen. Auf diese bezieht sich das „ich kann thun, was ich will".

Hierbei ist stets festzuhalten, dass das „ich kann solche Handlung thun, wenn ich will" richtig ist in dem Sinn: ich kann mein Wollen verwirklichen; aber falsch in dem Sinn:

mein Wollen kann ohne zureichenden Grund eintreten. Das Wollen kann gebären; aber man übersieht, dass es selbst auch geboren wird.

Der Fuchs — wenn er mit Ueberlegung begabt wäre — würde von anderen Handlungen sagen: „ich kann sie thun, wenn ich will". Von diesen aber würde auch er es (in dem falschen Sinne) sagen. Denn die Erfahrung lehrt auch ihn, dass sein Handeln von seinem Wollen abhängt, verschweigt ihm aber, dass auch sein Wollen ursächlich bedingt ist, — sei es nun dass er die Ursachen desselben gar nicht, sei es dass er sie in ungenügender Weise wahrnimmt.

Also der eigentliche Grundirrthum ist: man meint, da man die Ursachen seines Wollens nicht sieht, es habe keine Ursachen. Hieraus folgert man: 1) jedes Wollen, welches wirklich eingetreten ist, hätte ebensogut nicht eintreten können, und 2) auch zukünftig kann dies bedingungslose Wollen, Handlungen erzeugend, eintreten; ich kann, in diesem Sinne, thun, was ich will.

Uebrigens hört man dies „ich kann thun, was ich will" im gewöhnlichen Leben selten; es hat dort meistens noch einen anderen Sinn; es bedeutet: ich kann durchsetzen, was ich will; mein Wollen ist von energischer Beschaffenheit. Dieser Sinn der Wendung liegt unserem Problem fern. Will man ihn jedoch hineinziehen, so ist zu bemerken: auch das energische Wollen hat Ursachen, ist ein nothwendiges Ergebniss (cf. p. 13).

Das „ich kann thun, was ich will" in unserem Sinne (d. i. mein Wollen ist ein absoluter Anfang) kommt erst bei Diskussionen über die Willensfreiheit zu Tage, und bezeichnet dann die Opposition des naiven Menschen. Er hat bisher

niemals daran gedacht, dass jeder Act seines Wollens ursächlich bedingt sei. Nun vor dies Factum gestellt, verhält er sich ablehnend. Die beschriebene Illusion tritt in Kraft. Er blickt auf seine Handlungen. Er bemerkt deren Abhängigkeit von seinem Wollen. Er bemerkt nicht, dass auch sein Wollen Ursachen hat. Also behauptet er eben: mein Wollen ist frei von Ursachen, es ist ein Anfangsglied, — ich kann (in diesem Sinne) thun, was ich will. —

Wenn Jemand etwa die Illusion der Willensfreiheit gründlich ablegen möchte, so muss er folgendermassen verfahren. Er werde sich von Morgens an, wenn er aufsteht, bis Abends wenn er zu Bett geht, aller seiner Willensacte, der wichtigen sowohl wie der unwichtigen, als kausal bewirkter bewusst. Wenn er sich wäscht, wenn er die Geschäfte des Tages besorgt, stets denke er daran, dass jede dieser Handlungen ein nothwendiges Ergebniss ist. Kann er in einzelnen Fällen die Ursache nicht deutlich wahrnehmen, so sagt er sich: ich übersehe zwar die Ursachstheile nicht; ich weiss jedoch, dass dieselben, mag ich sie nun sehen oder nicht, vollzählig vorhanden gewesen sind: denn sonst würde die Wirkung nicht eingetreten sein. Ein so sich dressirender Mensch würde keineswegs von seinen zukünftigen Willensacten sagen: mein Wollen braucht nicht auf einen zureichenden Grund zu warten: ich kann thun, was ich will. — Thatsächlich aber verfährt ja Niemand so. Denn Niemand hat ein Interesse daran, es zu thun. Daher denn auch diejenigen, welche die Willensunfreiheit im Allgemeinen eingesehen haben, im einzelnen Fall doch leicht wieder glauben: ich hätte anders wollen können; ich kann (in dem angegebenen Sinne) thun, was ich will.

§ 2.

Die Folgen der Illusion.

Wir machen uns selbst, wir machen Andere verantwortlich, ohne an das Problem der Willensfreiheit zu denken.

Dies lehrt die Erfahrung: wenn Jemand gelogen, gemordet hat, so erklärt man ihm, er habe tadelnswerth und strafwürdig gehandelt. Ob sein Handeln frei von Ursachen ist oder, gleich den übrigen Vorgängen der Natur, dem Kausalgesetz unterworfen, — wie sollten wohl im Laufe des gewöhnlichen Lebens die Menschen dazu kommen, solche Frage zu stellen? Oder hat man jemals gehört, dass Menschen, die über einen vorgefallenen Mord, eine Lüge, einen Act der Aufopferung sprachen, diese Handlungen vom Standpunkt der Willensfreiheit aus erörtert hätten? — Ebenso wenn man selbst der Handelnde ist. Man sagt sich: o hättest du das nicht gethan, o hättest du doch anders gehandelt! oder: du hast so gehandelt, wie es löblich ist, wie gehandelt werden soll. Ob unsere Handlungen ursächlich bedingt sind oder nicht, auf diese Frage verfällt höchstens hie und da ein Philosoph, nicht die übrigen Menschen.

Gesetzt nun aber, jemand werde auf die Willensunfreiheit hingewiesen. Zunächst wird es grosse Schwierigkeiten haben, ihm dieselbe plausibel zu machen. Es hängt sein Wollen an

gar zu schwer sichtbaren Fäden, und da meint er denn eben, dasselbe wäre gar nicht ursächlich bedingt. Schliesslich aber — wollen wir annehmen — gelangt er doch zu der Einsicht, dass die Handlungen Wirkungen sind; dass sie zur Ursache Gedanken und Empfindungen haben; dass diese gleichfalls als Wirkungen aufgefasst werden müssen, und so fort. Wie wird er nun über die Handlungen urtheilen? wird er fortfahren zu behaupten, dass der Mord mit strafender Vergeltung heimzusuchen, dass Handlungen des Wohlwollens als Verdienst zuzurechnen seien? Keineswegs. Vielmehr lautet die erste Folgerung, welche er — mit Recht — aus der gewonnenen Einsicht zieht: dann kann man aber Niemanden verantwortlich machen; „alles Verstehen ist alles Verzeihen"; eine Wirkung kann nicht zur Rechenschaft gezogen werden.

Behufs Illustrirung dieser wichtigen Wahrheit: wer die Gesinnungen als Wirkungen betrachtet, hört auf, sie als Verdienst oder als Schuld zuzurechnen, — wollen wir an die obigen Beispiele anknüpfen. Der Bogo (cf. p. 10) hat den Raub von früher Kindheit an loben gelernt. Die Löblichkeit einer solchen Handlungsweise ist schon als Nebenbedeutung des Wortes Raub in das Bewusstsein des Kindes gedrungen und später durch jeden Eindruck bestätigt worden: seine Götter und seine Mitmenschen loben den Raub. In Folge dessen beurtheilt er Handlungen des Raubes unwillkürlich als lobenswerth, gleichviel ob er selbst oder ob Andere sie vollführt haben. Angenommen nun, es sei einem Philosophen dort gelungen, die Handlung des Raubes, die Gesinnung der Grausamkeit als kausal bedingte den Bogos darzustellen. Dann würde ihr Urtheil eine wesentliche Modifikation erleiden.

Handlungen, Gesinnungen als kausal bedingte auffassen,

bedeutet ja Folgendes. Man geht in der Geschichte des Individuums zurück, etwa bis zu seiner Geburt, und sieht nach, welche Eigenschaften ihm angeboren worden sind, und aus welchen Ursachen.*) Sodann verfolgt man, stets an der Hand des Kausalgesetzes, die Entwickelung oder Umbildung dieser Eigenschaften: man sieht, wie Eindrücke, Lehren, Beispiele an ihn herantreten und, falls sie der angeborenen Beschaffenheit wahlverwandt sind, von ihr ergriffen und verarbeitet werden, andernfalls aber, ohne eine Spur zu hinterlassen, vorüberziehen. Als Schlussstein, als ein nothwendiges Resultat aus diesem Entwickelungsgang erblickt man endlich das Raubenwollen, das Rauben.

Ein Bogo, welcher den Raub, die Gesinnung der Grausamkeit in dieser Weise betrachtet — als Wirkung also —, wird den Ausspruch thun, dass eine Zurechnung als Verdienst nicht stattfinden könne.

Aber wird er der Handlung nun apathisch, jeder Empfindung baar gegenüberstehen? Keineswegs. Er wird die Handlung auch jetzt noch als angenehm oder unangenehm, als sympathisch oder antipathisch empfinden.

Die Empfindung des Angenehmen oder Unangenehmen wird er dann haben, wenn die Handlung gegen ihn selbst gerichtet ist: beraubt zu werden ist Jedem unangenehm, mag er die Handlung nun als eine ursächlich bedingte oder als frei von Ursachen ansehen.

Desgleichen beharrt unsere Antipathie oder Sympathie für die Beschaffenheit eines Menschen auch dann noch, wenn wir

*) Factisch zwar ist ja eine so detaillirte Untersuchung niemals möglich.

dieselbe als ursächlich geworden betrachten. Jemand ist mir sympathisch, bedeutet ja: ich fühle mich zu ihm hingezogen; ich mag ihn gern leiden. Man sagt auch wohl von einer Landschaft: sie ist mir sympathisch und, gleichwie diese Sympathie nicht dadurch verringert werden kann, dass man die Bäume, die Wiesen, die Anhöhen als ursächlich entstandene auffasst, ebenso wird unsere Sympathie für das Wesen eines Menschen dadurch nicht vermindert, dass wir es sub specie necessitatis anschauen. Dem Bogo also, welcher die kausale Bedingtheit eines Raubes eingesehen hat, ist derselbe auch dann noch sympathisch oder antipathisch. Gewöhnlich wird er ihn als sympathisch empfinden. Er wird erklären, dass ihm wohl dabei ums Herz werde, einer solchen Handlung zuzuschauen: sie entspricht seiner wilden, von der Kultur noch nicht berührten Gemüthsbeschaffenheit. Also nur die Zurechnung als Verdienst, die specifisch sittliche Zurechnung wird er angesichts der Nothwendigkeit streichen. Seine Sympathie dagegen kann bis zur Liebe, ja bis zur Verehrung und Achtung gehen. Aber, wird man einwenden, in dem „ich achte eine Handlungsweise“ liegt doch auch: „ich rechne sie dem Handelnden als Verdienst an“, und ähnlich steht es mit der Verehrung. — Allerdings haben die Wörter Achtung, Verehrung häufig diesen Sinn, und insofern wird der Determinist sie eben streichen. Indessen alle Wörter, welche menschliche Empfindungen bezeichnen, haben nicht bloss eine Bedeutung, sondern viele. Sie haben, wenn ich so sagen darf, einen Harem von Bedeutungen, und verbinden sich bald mit dieser bald mit jener. So bezeichnet „Jemanden achten“ auch: ich habe Respect vor ihm; er imponirt mir; ich möchte ebenso sein; und, tritt zu diesen Gefühlen noch das der Liebe

hinzu, so wird aus Achtung — Verehrung. Achtung, Verehrung in diesem Sinn können mit dem Determinismus bestehen.

Also: der Bogo, welcher die Gesinnung der Grausamkeit, die Handlung des Raubes als Wirkungen auffasst, kann trotzdem Sympathie oder Antipathie, in gewissem Sinne auch Verehrung und Achtung für sie empfinden, aber er wird sie nicht als Verdienst zurechnen.

Betrachten wir die Handlung des Raubes nun auf hohen Kulturstufen. Die fortschreitende Kultur hat den Raub gebrandmarkt, mit irdischen und himmlischen Strafen bedroht. Dieser Tadel dringt schon als Nebenbedeutung des Wortes Raub in das Bewusstsein des Kindes und erlangt später durch jeden Eindruck Bestätigung. Alle Menschen, die man kennt, alle Bücher, die man liest, der Staat mit seinen Einrichtungen, Kanzel und Bühne erwähnen „Raub" stets im tadelnden Sinne. So kommt es denn, dass wir einen vorgefallenen Raub — sei es nun dass Andere, sei es dass wir selbst, durch Leidenschaft verführt, ihn vollbracht haben — unwillkürlich für tadelnswerth erklären. Ob die Handlung ursächlich bedingt war oder frei von Ursachen, — diese Frage wirft weder der Handelnde auf noch die unbetheiligten Zuschauer. Wenn sie aber hineingezogen wird; wenn jemand die Handlung des Raubes sub specie necessitatis betrachtet, so hört er auf, sie als Schuld zuzurechnen; dann will er nicht mehr Strafe im eigentlichen Sinn, nicht Leid als Vergeltung über sie verhängt wissen, sondern bloss Strafe als Sicherheitsmassregel.*)

*) Strafen sind Ursachen, durch welche das Nichtwiedervorkommen der bestraften Handlung bewirkt wird.

Hingegen werden die Empfindungen der Sympathie und Antipathie auch dann noch bestehen bleiben. Meistentheils sind dem Zögling der hohen Kulturstufe Handlungen des Raubes antipathisch: er fühlt sich nicht zu demjenigen hingezogen, welcher so handelt; er mag ihn nicht leiden. Denn solche Handlungsweise entspricht nicht seiner durch friedliche Beschäftigungen gestalteten Gemüthsbeschaffenheit. Diese Antipathie kann trotz der Einsicht in die Nothwendigkeit der Handlung gelegentlich bis zum Ekel, ja bis zur Verachtung gehen, — vorausgesetzt dass dieser letztere Begriff der specifisch moralischen Elemente, die er enthält (der Zurechnung als Schuld) entkleidet werde. Er bedeutet dann etwa: ich möchte nicht so sein wie dieser Mensch da.

Ebenso verhält es sich mit den Handlungen des Wohlwollens und mit denjenigen aus Pflicht: ihre Zurechnung als Verdienst entweicht, wenn man sie als Wirkungen auffasst. Betrachten wir die Handlungen aus Pflicht genauer. Jemand handelt aus Pflicht, bedeutet ja: er thut, vielleicht im Widerstreit mit seinen Neigungen, eine Handlung darum, weil sein Bewusstsein gebietet: du sollst sie thun. Wie aber kommt das Bewusstsein zu solchen Geboten? Folgendermassen: mit manchen Handlungen, Gesinnungen wird uns von früher Kindheit an ein kategorisches „sie sollen gethan, gehegt werden" verknüpft; z. B. du sollst jedem, soviel du vermagst, helfen". Wenn Jemand diese Urtheilsgewohnheit dann zum Motiv seines Handelns macht; wenn er einem Menschen hilft, weil sein Bewusstsein gebietet: „du sollst deinen Mitmenschen helfen", so handelt er „aus Pflicht".*) Wer solche Handlung

*) Den psychologischen Ursprung dieses „du sollst" sucht man meistentheils nicht in der Urtheilsgewohnheit, sondern in einem meta-

nun aus dem Gesichtspunkt der Ewigkeit und Nothwendigkeit betrachten will, muss ja (cf. p. 29) so verfahren: er untersucht 1) die Beschaffenheit des Kindes, welches die Lehre (das „du sollst helfen") empfängt; 2) die Beschaffenheit derer, welche sie ihm geben. Dem die Lehre aufnehmenden Kinde ist irgend eine Beschaffenheit der Nerven, des Blutes, der Phantasie, des Verstandes angeboren. Diesem Stoff wird mit irgend einem Grad von Eindringlichkeit das „du sollst helfen" aufgeprägt: die Gottheit, der Himmel, die Hölle, der Beifall der Mitmenschen und des eigenen Bewusstseins, — solche Vorstellungen werden ihm, je nachdem die Lehrmeister sind, mehr oder weniger majestätisch, fascinirend vorgeführt; und das Kind verarbeitet dieselben, je nachdem seine Empfänglichkeit ist, mit grösserer oder geringerer Intensität. Jedenfalls ist die schliessliche Beschaffenheit des Menschen, das Ueberwiegen des Sollens in ihm über sein Wollen, ein nothwendiges Ergebniss, ein Product aus der angeborenen Beschaffenheit und den empfangenen Eindrücken. Den dies Erwägenden kann eine solche Gemüthsbeschaffenheit zwar noch sympathisch

---

physischen oder theologischen Princip: Gott, meint man, habe dem Menschen in's Herz geschrieben, welche Handlungen gethan, welche unterlassen werden sollen.

Will man auch den historischen Ursprung dieser „du sollst" erfahren, so muss man in der Geschichte bis auf den historischen Moment zurückgehen, in welchem das Glücksbedürfniss der Menschen, durch den Mund von Gesetzgebern und Religionsstiftern, das „sie sollen gethan werden" mit den einen Handlungen, das „sie sollen nicht gethan werden" mit andern vermählte.

So erklärt sich auch der Antagonismus zwischen Pflicht und Neigung: gerade die Handlungen, welche zwar den natürlichen Neigungen widerstreiten, aber zur Glückseligkeit der Menschen — sei es zur Glückseligkeit des Handelnden selbst, sei es zu der seiner Mitmenschen — erforderlich schienen, sind mit dem „sie sollen gethan werden" verknüpft worden.

berühren (weil er selbst eine ähnliche Beschaffenheit hat oder doch eine solche haben möchte), als Verdienst aber kann Niemand eine Handlungsweise zurechnen, welche er als Wirkung auffasst.

Wie aber, wenn man selbst der Handelnde war? dann ist der Sachverhalt ein analoger; auch dann bleiben Sympathie und Antipathie bestehen, während die Zurechnung als Verdienst oder als Schuld („Gewissensbiss") schwindet.

Auch die eigene Handlung kann uns, nachdem sie geschehen ist, noch sympathisch sein oder antipathisch werden. Sie ist uns sympathisch, wenn die Gemüthsbeschaffenheit, aus der wir handelten, nach der That beharrt; sie wird uns antipathisch, wenn die Gemüthsverfassung wechselt; z. B. wir haben rachsüchtig gehandelt, und sind auch jetzt noch so gestimmt: dann ist unsere Handlung der Rache uns sympathisch, — wir mögen sie nun als Wirkung auffassen oder nicht. Wenn jedoch an die Stelle der Rachsucht etwa Mitleid tritt, so wird unsere Handlung uns antipathisch; wir können unser Selbst von damals nicht mehr leiden, und zwar desto weniger, je heftiger nun unser Mitleid ist. An diesem Gefühl der Antipathie, vielleicht des Abscheues, des Ekels vor uns selbst, wird nichts durch die Erwägung, die Handlung sei eine Wirkung, verändert. Man sagt sich: allerdings war die Rachsucht nothwendigerweise stärker als die ihr entgegenstehenden Vorstellungen und Empfindungen, und nothwendigerweise also geschah auch die Handlung; aber jetzt ist eben nothwendigerweise das Mitleid da und mit ihm das Bedauern, so gehandelt zu haben.

Anders verhält es sich mit dem Schuldbewusstsein. Vor der Erwägung: die Rachsucht war in dem Augenblick noth-

wendigerweise so stark, das Mitleid nothwendigerweise so schwach, — vor dieser Erwägung verstummt die Zurechnung als Schuld; das Bewusstsein, man verdiene Strafe als Vergeltung kann man nicht mehr haben.

Aber vermag man wirklich so leicht das Schuldbewusstsein abzuschütteln? verschwindet dasselbe wie ein Spuk vor dem Zauberwort Wirkung? Steht es mit diesem Bewusstsein nicht gerade wie mit der Antipathie? ich habe mich zwar nothwendigerweise gerächt, nun aber empfinde ich nothwendigerweise Antipathie gegen mein eigenes Handeln und — Schuldbewusstsein. Den Eintritt des einen Gefühls kann ich so wenig wie den des andern hindern. Wenn das Schuldbewusstsein aber trotz der Einsicht, dass die Handlungen Wirkungen sind, sich behauptet, ist da nicht zu vermuthen, dass auch unser Verantwortlichmachen Anderer, dieser Einsicht zum Trotz, beharrt? Also hätten wir uns geirrt? Verantwortlichkeit und Nothwendigkeit schliessen gar nicht einander aus? — Die Sache verhält sich so: woher wir überhaupt manchen Handlungen sittliches Lob, anderen sittlichen Tadel spenden, ist bereits öfter erwähnt worden: in das Bewusstsein des Kindes dringt der Tadel schon als Nebenbedeutung der Wörter Mord, Diebstahl, Rachsucht, Schadenfreude, und das Lob als Nebenbedeutung der Wörter Wohlwollen, Barmherzigkeit. Daher scheint ihm der Tadel denn ein Bestandtheil des Mordes, das Lob ein Bestandtheil des Wohlwollens zu sein. Nun kommt ihm in einem späteren Zeitpunkt seines Lebens, vielleicht in seinem zwanzigsten Jahre, von irgendwoher die Einsicht, dass alle Handlungen Wirkungen seien und daher nicht als Verdienst oder Schuld zugerechnet werden könnten. Was vermag diese arme kleine Einsicht gegen die Urtheilsgewohnheit eines ganzen Lebens?

Aus der Denkgewohnheit, Handlungen wie den Mord als Schuld zuzurechnen, entspringt eine grosse Denkschwierigkeit, sie ohne dies Urtheil vorzustellen. Die Vernunft hat gut erklären: solche Handlungen dürfen, weil sie Wirkungen sind, nicht als Schuld zugerechnet werden, — die zur Empfindung gewordene Urtheilsgewohnheit thut es dennoch. Aber — Gewohnheit gegen Gewohnheit. Gesetzt, Jemand erhebe sich jedesmal, wenn er unwillkürlich eine Handlung als Schuld oder als Verdienst zurechnen will, auf den Standpunkt der Ewigkeit und Nothwendigkeit. Er betrachte die Handlung als das nothwendige Ergebniss aus einer unendlichen Zeit. Durch solche Betrachtungsweise wird, wenn nicht das erste so vielleicht doch das tausendste Mal, auch die Gefühls-Association zwischen der Handlung und dem Urtheil gesprengt werden. Ein solcher Mensch wird es sich abgewöhnen, irgend eine Handlung als Schuld oder als Verdienst zuzurechnen.

Thatsächlich verfahren ja die Menschen fast niemals so: eine solche Betrachtungsweise liegt ihnen überhaupt fern. Dazu kommt: die Menschen werden in ihrem Thun durch die Rücksicht auf ihr Glück und Unglück bestimmt; zu ihrem Glück aber würde die Ablegung jener Urtheilsgewohnheit wohl kaum etwas beitragen.

Also: mit der Einsicht, dass alle Handlungen Wirkungen sind, kann ihre Zurechnung als Schuld oder als Verdienst nicht zusammenbestehen. Dabei aber ist die Urtheilsgewohnheit in Anschlag zu bringen.

Mit dem Character steht es gerade wie mit den einzelnen Handlungen. Gewöhnlich richtet sich die Zurechnung ja auf die einzelne Handlung: den einzelnen Betrug, die einzelne Kränkung rechnet man sich und Andern als Schuld zu.

Zuweilen aber geht man von der Handlung auf ihre Quelle, den Character zurück. Thatsächlich ist ja der Character in seinen grossen wie in seinen kleinsten Zügen ebenso nothwendig da wie die einzelne Handlung; er ist das Product einer unendlichen Zeit, sei es nun, dass er in allen seinen Theilen angeerbt worden ist, sei es, dass er sich theilweise erst im Leben gestaltet hat. Aber auch den Character sieht fast Niemand von diesem Gesichtspunkte aus an. Der Character wird so gut wie die einzelne Handlung weder für frei noch für nothwendig gehalten, das heisst: die Menschen legen sich die Frage überhaupt nicht vor, ob das Kausalgesetz auch auf Handlungen und Charactere Anwendung findet. Somit rechnet man Charactere wie Handlungen als Schuld oder Verdienst zu, obgleich dieselben Wirkungen sind: denn man sieht nicht, dass sie Wirkungen sind. Wenn man dies sieht, wenn man den Character sub specie necessitatis betrachtet, so hört man auf, ihn als Schuld oder Verdienst zuzurechnen. — Sympathie und Antipathie dagegen beharren auch dann noch: ein dem meinigen verwandter Character wird meine Sympathie, meine Liebe, vielleicht gar, in dem oben (p. 30) angegebenen Sinne, meine Verehrung und Achtung erwerben, — ich mag ihn nun als Wirkung auffassen oder nicht.

Charactere also und Handlungen rechnet man, aus Urtheilsgewohnheit, als Schuld oder Verdienst zu, ohne sich um die Frage, ob sie ursächlich bedingt sind oder nicht, zu kümmern. Charactere wie Handlungen rechnet man nicht mehr als Schuld oder Verdienst zu, sobald man ihre kausale Bedingtheit eingesehen hat (von dem Gewohnheitsrest abgesehen).

Rekapituliren wir: Alle Charactere, Gesinnungen und Handlungen sind Wirkungen.

Wirkungen können nicht als Schuld oder Verdienst zugerechnet werden.

Trotzdem rechnet man dieselben zu: denn man sieht nicht, dass sie Wirkungen sind.

Uebrigens kann eine gewisse, diesem Paragraphen anhaftende Undeutlichkeit nicht gehoben werden: er setzt auseinander, wie die Menschen urtheilen würden, wenn sie die Willensunfreiheit eingesehen hätten; er spricht also von einem hypothetisch angenommenen, nicht von einem wirklich vorhandenen Zustande.

§ 3.

Kritik der Lehre Kant's von der intelligiblen Freiheit.

Kant hebt oft und nachdrücklich hervor, dass alle Handlungen Wirkungen sind. Wir führen die hauptsächlichsten Stellen an.

Kritik der reinen Vernunft p. 442*): das Naturgesetz: dass Alles, was geschieht, eine Ursache habe, dass die Kausalität dieser Ursache, d. i. die Handlung, da sie in der Zeit vorhergeht und in Betracht einer Wirkung, die da entstanden, selbst nicht immer gewesen sein kann, sondern geschehen sein muss, auch ihre Ursache unter den Erscheinungen habe, dadurch sie bestimmt wird, und dass folglich alle Begebenheiten in einer Naturordnung empirisch bestimmt sind, dieses Gesetz — — ist ein Verstandesgesetz, von welchem es unter keinem Vorwande erlaubt ist, abzugehen oder irgend eine Erscheinung davon auszunehmen, weil man sie sonst ausserhalb aller möglichen Erfahrung setzen, dadurch aber von allen Gegenständen möglicher Erfahrung unterscheiden und sie zum blossen Gedankendinge und einem Hirngespinst machen würde.

p. 443: Jede Handlung als Erscheinung, sofern sie eine

*) Die Seitenzahlen beziehen sich auf die v. Kirchmann'sche Ausgabe.

Begebenheit hervorbringt, ist selbst Begebenheit oder Ereigniss, welche einen andern Zustand voraussetzt, darin die Ursache angetroffen werde; und so ist Alles, was geschieht, nur eine Fortsetzung der Reihe, und kein Anfang, der sich von selbst zutrüge, in derselben möglich. Also sind alle Handlungen der Naturursachen in der Zeitfolge selbst wiederum Wirkungen, die ihre Ursachen ebensowohl in der Zeitreihe voraussetzen. Eine ursprüngliche Handlung, wodurch etwas geschieht, was vorher nicht war, ist von der Kausalverknüpfung der Erscheinungen nicht zu erwarten.

p. 447: Wenn wir alle Erscheinungen der Willkür eines Menschen bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewissheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten.

p. 618: Die Handlungen müssen wir nach einer unverletzlichen Grundmaxime — — niemals anders als alle übrigen Erscheinungen der Natur, nämlich nach unwandelbaren Gesetzen derselben erklären.

Kritik der practischen Vernunft p. 114: Aus der Nothwendigkeit im Kausalverhältnisse folgt, dass eine jede Begebenheit, folglich auch jede Handlung, die in einem Zeitpunkte vorgeht, unter der Bedingung dessen, was in der vorhergehenden Zeit war, nothwendig sei. Da nun die vergangene Zeit nicht mehr in meiner Gewalt ist, so muss jede Handlung, die ich ausübe, durch bestimmende Gründe, die nicht in meiner Gewalt sind, nothwendig sein, d. i. ich bin in dem Zeitpunkte, darin ich handle, niemals frei.

p. 116: Man kann alle Nothwendigkeit der Begebenheiten in der Zeit nach dem Naturgesetz der Kausalität den

Mechanismus der Natur nennen, ob man gleich darunter nicht versteht, dass Dinge, die ihm unterworfen sind, wirklich Maschinen sein müssten. Hier wird nur auf die Nothwendigkeit der Verknüpfung der Begebenheiten in einer Zeitreihe, so wie sie sich nach dem Naturgesetze entwickelt, gesehen, man mag nun das Subject, in welchem dieser Ablauf geschieht, Automaton materiale, da das Maschinenwesen durch Materie, oder mit Leibnitz spirituale, da es durch Vorstellungen betrieben wird, nennen.

Die Fähigkeit des Menschen, sich selbst durch Vorstellungen zu bestimmen, würde im Grunde nichts besser, als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet.

p. 119: Wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart — — so tiefe Einsicht zu haben, dass jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichen alle auf diese wirkenden äusseren Veranlassungen, so könnte man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewissheit so wie eine Mond- oder Sonnenfinsterniss ausrechnen.

Auch Kant also lehrt, dass alle Handlungen nothwendig sind.

Er ist ferner der Meinung, dass Nothwendigkeit und Zurechnung einander ausschliessen.*)

Er meint endlich auch, dass die Menschen trotzdem die nothwendigen Handlungen zurechnen. Hier aber, bei der Interpretation dieses Satzes trennen sich unsere Wege: wir

*) K. d. p. V. p. 120: Dieses — die Beimessung einer Handlung als Schuld — würde nicht geschehen können, wenn wir nicht voraussetzten, dass Alles, was aus Willkür entspringt, eine freie Kausalität zum Grund habe.

bleiben auf der Erde, während Kant's Weg in das Jenseits geht. Wie kommt es, dass die Menschen nothwendige Handlungen zurechnen, wenn doch Nothwendigkeit und Zurechnung einander ausschliessen? wir erwidern: der Mensch sieht nicht, dass die Handlungen nothwendig sind; daher rechnet er sie trotz ihrer Nothwendigkeit zu. Beweis: sobald man die Handlungen als nothwendige erkannt hat, hört man auf, dieselben als Schuld oder als Verdienst zuzurechnen, — ausgenommen den Gewohnheitsrest (cf. p. 35, 36).

Kant verwirft unsere Erklärung; er leugnet das Factum, auf welchem sie fusst. Er behauptet: auch derjenige noch, welcher irgend eine Handlung, z. B. eine boshafte Lüge, als nothwendiges Ergebniss auffasst, fährt fort, sie als Schuld beizumessen. Entschleiert den Menschen, würde Kant sagen, alle Ursachstheile einer Lüge, sodass ihr Eintritt nun unvermeidlich erscheint — so unvermeidlich wie das Fallen des Steines, wenn ihm die Unterlage entzogen worden ist — trotzdem werden sie die Lüge als Schuld zurechnen; und zwar bleibt nicht etwa bloss ein Gewohnheitsrest übrig, sondern in ihrem vollen Umfange beharrt die Zurechnung. Folglich kann die Zurechnung nothwendiger Handlungen keineswegs aus dem Uebersehen ihrer Nothwendigkeit erklärt werden. — Aber — scheint das so gestellte Problem nicht unlösbar? Kant räumt ein, dass Nothwendigkeit und Verantwortlichkeit einander ausschliessen; und doch macht man den Lügner auch dann verantwortlich, wenn man seine Handlung als nothwendig erkannt hat? Ist dies nicht ein offenbarer Widerspruch? Kant entgegnet: da Nothwendigkeit und Verantwortlichkeit sich ausschliessen; da wir aber den nothwendigerweise Lügenden trotzdem verantwortlich machen, so muss

derselbe in gewissem Sinne frei sein vom Kausalgesetz.

Rekapituliren wir den Sachverhalt. Das Problem lautet: wie kommt es, dass die Menschen nothwendige Handlungen, z. B. eine Lüge, als Schuld zurechnen?

Unsere Lösung: sie sehen die Nothwendigkeit nicht.

Kant's Lösung: Die Lüge ist, obgleich eine Wirkung, ein Mittelglied, in gewissem Sinne (wir werden ihn bald genauer beschreiben) doch ein absoluter Anfang.

Wenn, wie wir behaupten, vor der Auffassung einer Handlung als Wirkung ihre Zurechnung als Schuld verstummt, so ist diese Freiheit eine überflüssige Annahme: das Problem — wie ist es möglich, dass die Menschen nothwendige Handlungen zurechnen — ist dann ja erklärt; sie sehen eben die Nothwendigkeit nicht. Um diesen Punkt also wird die Entscheidungsschlacht geliefert werden müssen: behauptet sich die Zurechnung angesichts der Nothwendigkeit oder macht sie vor ihr kehrt? Man kann nicht leugnen: Kant's Beispiele bestätigen scheinbar seine Lehre, dass die Zurechnung einer Handlung als Schuld trotz ihrer Auffassung als Wirkung beharre, und dass daher — weil Zurechnung und Nothwendigkeit sich ausschliessen — jene mysteriöse Freiheit angenommen werden müsse. Kant sagt:

„Man nehme eine willkürliche Handlung, z. E. eine boshafte Lüge, durch die ein Mensch eine gewisse Verwirrung in die Gesellschaft gebracht hat, und die man zuerst ihren Bewegursachen nach, woraus sie entstanden, untersucht und darauf beurtheilt, wie sie sammt ihren Folgen ihm zugerechnet werden könne. In der ersten Absicht geht man seinen empirischen Character bis zu den Quellen desselben durch, die

man in der schlechten Erziehung, übler Gesellschaft, zum Theil auch in der Bösartigkeit eines für Beschämung unempfindlichen Naturells aufsucht, zum Theil auf den Leichtsinn und Unbesonnenheit schiebt; wobei man denn die veranlassenden Gelegenheitsursachen nicht ausser Acht lässt. In allem diesem verfährt man, wie überhaupt in Untersuchung der Reihe bestimmender Ursachen zu einer gegebenen Naturwirkung. Ob man nun gleich die Handlung dadurch bestimmt zu sein glaubt, so tadelt man nichtsdestoweniger den Thäter, und zwar nicht wegen der auf ihn einfliessenden Umstände, ja sogar nicht wegen seines vorher geführten Lebenswandels; denn man setzt voraus, man könne — — die verflossene Reihe von Bedingungen als ungeschehen, diese That aber als gänzlich unbedingt in Ansehung des vorigen Zustandes ansehen, als ob der Thäter damit eine Reihe von Folgen ganz von selbst anhebe. — — Er hat jetzt, in dem Augenblick, da er lügt, gänzlich Schuld. (K. d. r. V. p. 450)."

Ebenso Kritik der practischen Vernunft p. 118: „Ein Mensch erklärt sich sein Vergehen aus gewisser übeln, durch allmähliche Vernachlässigung der Achtsamkeit auf sich selbst zugezogener Gewohnheit, bis auf den Grad, dass er es als eine natürliche Folge derselben ansehen kann, ohne dass dieses ihn gleichwohl wider den Selbsttadel und Verweis sichern kann, den er sich selbst macht."

Der Gedankengang in diesen Beispielen ist also folgender: seine eigenen Handlungen sowohl wie diejenigen Anderer erklärt sich der Mensch, das heisst: er führt sie auf ihre Ursachen zurück, er betrachtet sie aus dem Gesichtspunkt der Nothwendigkeit: „Er verfährt wie überhaupt in Untersuchung der Reihe bestimmender Ursachen zu einer gegebenen Natur-

wirkung." (Vgl. auch die pag. 39 ff. citirten Stellen). Sodann aber rechnet er die ursächlich erklärte Handlung trotzdem sich selbst und Andern als Schuld zu. Folglich muss die Handlung (Zurechnung und Nothwendigkeit schliessen sich ja aus) von einer gewissen Seite betrachtet frei vom Kausalgesetz sein. Aus der Existenz der sittlichen Zurechnung wird so auf das Dasein einer Freiheit geschlossen. Das Sittengesetz ist der Erkenntnissgrund der Freiheit. „Das moralische Gesetz ist die ratio cognoscendi der Freiheit. Denn wäre nicht das moralische Gesetz *eher* deutlich gedacht, so würden wir uns niemals berechtigt halten, so etwas als Freiheit ist anzunehmen" (K. d. pract. Vern. p. 2).*)

Bevor wir uns diese Freiheit genauer ansehen, fragen wir: hat Kant's Argumentation nicht eine faule Stelle? Zwar scheint es ja so, als stimme sie völlig mit der Erfahrung überein. Verhalten sich die Menschen nicht gerade, wie Kant es beschreibt? sie erklären sich einen vorgefallenen Mord, eine boshafte Lüge; dann aber rechnen sie solche Handlungen trotzdem sich und Andern als Schuld zu. Wenn wir diese Zurechnung deuten wollen, — was bleibt uns übrig (immer vorausgesetzt, dass bloss freie Handlungen zugerechnet werden können), als irgendwie von irgendwoher der zugerechneten Handlung Freiheit zu beschaffen? Wie gesagt: Kant scheint Recht zu haben; aber er hat Unrecht. Wir bleiben bei unserer Behauptung: wer eine Lüge als Wirkung betrachtet,

*) „Der Begriff der Freiheit wird aus der Bestimmbarkeit unserer Willkür durch das moralische Gesetz *geschlossen*. — — Die Pflicht gebietet unbedingt: der Mensch *solle* ihr treu bleiben, und hieraus *schliesst* er mit Recht, er müsse es auch *können*, und seine Willkür sei also frei" (Religion innerhalb d. Grenz. d. blossen Vernunft pag. 56).

weigert sich, sie als Schuld zuzurechnen; für ihn existirt die Zurechnung nicht mehr. Folglich braucht, ja darf auch jene Freiheit nicht angenommen werden. Dasjenige fehlt, auf Grund dessen allein sie erschlossen wurde: eben die Zurechnung als Schuld.

Aber — bestätigt die Erfahrung denn zwei einander widersprechende Sätze? einer von beiden kann doch nur richtig sein. Entweder die Erfahrung lehrt: wer sich eine Lüge erklärt hat, sie als Wirkung betrachtet, rechnet sie nicht mehr als Schuld zu. Oder die Erfahrung lehrt: wer sich eine Lüge erklärt hat, sie als Wirkung betrachtet, rechnet sie trotzdem als Schuld zu.

Des Räthsels Lösung ist: zwischen „eine Handlung erklären" und „eine Handlung als Wirkung betrachten" ist ein fundamentaler Unterschied. Eine Handlung erklären bedeutet noch lange nicht: sie als Wirkung, als ein nothwendiges Ergebniss anerkennen. Jeder Mensch erklärt sich die ihm vorkommenden Handlungen, aber fast Niemand betrachtet sie als Wirkungen. Daher hat Kant zwar Recht, wenn er sagt: wer sich eine Lüge erklärt hat, rechnet sie trotzdem als Schuld zu. Kant scheint Recht zu haben, wenn er sagt: wer eine Lüge als Wirkung betrachtet, rechnet sie trotzdem als Schuld zu. Bei dem „als Wirkung betrachten" denkt der Leser an „erklären".

Den Unterschied zwischen „eine Handlung erklären" und „eine Handlung als Wirkung betrachten" wollen wir zunächst an einer moralisch indifferenten Handlung erläutern. Jemand kommt in rasender Eile dahergelaufen. „Warum läuft denn der Mann so", fragen die Menschen. Sie erfahren, dass er dem Bahnhof zuläuft, auf welchem gerade ein Zug abgeht.

Nun haben sie sich das Laufen erklärt. Aber haben sie darum schon die ursächliche Bedingtheit desselben eingesehen? Keineswegs; wie leicht dargethan werden kann: man frage danach. Die Menschen werden erwiedern: „der Mann läuft, weil die Absicht, den Zug nicht zu verfehlen, auf sein Wollen eingewirkt hat. Aber er hätte auch anders wollen und handeln können: er hätte in dem Augenblick, als er zu laufen begann, statt dessen eine Droschke nehmen oder auf die Benutzung des Zuges Verzicht leisten und umkehren können". Also: sie forschen nach den Beweggründen des Handelns d. h. eben sie erklären es sich. Aber sie sehen nicht, dass die Beweggründe, zusammen mit den übrigen Gedanken, Empfindungen, Eindrücken, das Laufen in dem Augenblick zu einem nothwendigen Ergebniss machten; dass die Dinge von Ewigkeit her etwas anders hätten gestaltet sein müssen, sollte er, statt zu laufen, eine Droschke nehmen. Sie sehen Motive, aber nicht die Ursache (vgl. p. 10). Ebenso beim Lügen. Wenn Jemand gelogen hat, so fragt man: warum hat er gelogen? wie ist er dazu gekommen? Aber als ursächlich bedingt hat man darum eine vorgefallene Lüge keineswegs schon erkannt.

Ich wiederhole: eine Handlung „erklären" und sie „als Schuld zurechnen", — dies kann zusammenbestehen; denn „erklären" ist nicht soviel wie „als Wirkung betrachten".

Eine Handlung „als Wirkung betrachten" und sie „als Schuld zurechnen", — dies kann nicht zusammenbestehen; wenigstens nicht, soweit die Erfahrung reicht, welche ich an mir selbst und Anderen gemacht habe: meine Vernunft, mein Gefühl, — sie bringen es nicht fertig, eine Wirkung als Schuld zuzurechnen.

Präcisiren wir nun noch einmal, worin wir mit Kant übereinstimmen und worin wir von ihm abweichen.

Die Uebereinstimmung: alles Handeln, alles Wollen stellt sich als ein Bewirktes dar. Eine Wirkung kann nicht zugerechnet werden. Trotzdem rechnet man das Handeln und Wollen zu; wie ist dies zu erklären?

Unsere Deutung: die Menschen sehen es nicht, dass das Wollen und Handeln ursächlich bedingt ist.

Kant's Deutung: das Wollen und Handeln ist, von einer gewissen Seite betrachtet, frei vom Kausalgesetz.

Wir wollen jetzt dies monstrum von Freiheit, welches Kant unberechtigter Weise in die Welt gesetzt hat, näher betrachten. Wo ist diese Freiheit vom Kausalgesetz? In der Erfahrungswelt hat sie offenbar keinen Raum. Soweit das empirische Auge reicht, herrscht das Kausalgesetz; jedes Wollen erscheint als ein Mittelglied. In welcher Welt wohnt denn die Freiheit? Wo giebt es ein absolut Anfangendes? Kant entgegnet: der Mensch ist ein Doppelwesen, ist Bürger zweier Welten, nämlich der sinnlichen (immanenten) und der übersinnlichen (transcendenten) Welt. Der Lügner, insofern er der Erfahrungswelt angehört, lügt mit Nothwendigkeit. Sein Lügen ist eine Wirkung. Gedanken und Empfindungen sind die Ursache. Die Gedanken und Empfindungen sind selbst aber auch Wirkungen, und so fort. Der nämliche Lügner dagegen, insofern er der intelligiblen Welt angehört, lügt nicht mit Nothwendigkeit, sondern mit Freiheit (vom Kausalgesetz). Sein Lügen ist nicht ein Mittelglied, sondern ein absoluter Anfang.

Dieselbe Lüge ist demnach sowohl ein Act der Nothwendigkeit als auch ein Act der Freiheit.

Versuchen wir, uns diese Verbindung von Nothwendigkeit und Freiheit deutlicher zu machen. Die Billardkugel läuft, weil sie gestossen worden ist. Ihr Laufen ist ein Mittelglied, ein verursachter Anfang. Bei der Kugel liegt nun keine Nöthigung vor, ihr Laufen noch von einem specifisch anderen Gesichtspunkte aus, etwa als unverursachten Anfang zu betrachten. Gesetzt aber, die Kugel habe Vernunft und rechne sich das Laufen sittlich zu, als Schuld oder als Verdienst: dann würde der Act des Laufens nicht bloss als ein Mittelglied aufzufassen sein, sondern ausserdem als ein Anfangsglied. Die laufende Kugel selbst und ihre Mitkugeln, sie würden es aussprechen: einerseits muss das Laufen auch jetzt noch vollständig aus dem Stoss erklärt werden: durch die Stärke und Richtung des Stosses ist die Stärke und Richtung des Laufens verursacht. Andererseits aber ist das so verursachte Laufen etwas Unverursachtes: es hat, von diesem Gesichtspunkte aus gesehen, begonnen, ohne dass ihm der Stoss oder irgend sonst eine Ursache vorhergegangen ist. Dass das Laufen einerseits zwar ein verursachter, andererseits aber ein nicht-verursachter Anfang ist, wird aus dem Factum der sittlichen Zurechnung geschlossen: weil die Zurechnung auf das Laufen hinzielt; weil Zurechnung nicht auf Nothwendiges gehen kann, so muss die Handlung des Laufens irgendwie frei vom Kausalgesetz sein. Das Laufen gehört aber, insofern es ein Act der Freiheit ist, zu der anderen Ordnung der Dinge. Unmittelbar gegeben ist somit die Zurechnung: das Laufen wird unwillkürlich als Schuld oder als Verdienst zugerechnet; mittelbar gegeben, nämlich aus dem Dasein der Zurechnung geschlossen, ist die Freiheit.

Ebenso ist der Lügner zugleich frei vom Kausalgesetz und ihm unterworfen. Die Lüge hat einerseits Gedanken und Empfindungen zur Ursache, — wie die laufende Kugel den Stoss. Andererseits aber sind Gedanken und Empfindungen nicht ihre Ursache. Sie hat überhaupt keine Ursache. Sie ist ein ursachloser Anfang. Der Lügner, als intelligibles Wesen betrachtet, ist ein absolut Beginnender; der Lügner, als immanentes Wesen betrachtet, ein relativ Beginnender, ein Fortsetzender. Das Dasein des Vermögens, eine Handlung absolut anzufangen, wird aus dem Dasein der sittlichen Zurechnung geschlossen. „Das Sittengesetz ist die ratio cognoscendi der Freiheit". „Natur und Freiheit können ebendemselben Dinge, aber in verschiedener Beziehung, einmal als Erscheinung, das anderemal als einem Dinge an sich selbst, ohne Widerspruch beigelegt werden" (Proleg. zu jed. künftigen Metaphys. p. 106).*)

Blicken wir auf die Hauptmomente zurück: irgend eine Handlung, z. B. eine Lüge, wird unwillkürlich als Schuld zugerechnet. Die Lüge ist eine Wirkung. Wirkungen können nicht zugerechnet werden. Folglich muss die Lüge ausserdem auch noch etwas Nichtbewirktes, ein unverursachter Anfang sein.

Es wird vielleicht eingewandt werden: Zugegeben einmal,

---

*) Proleg. p. 106: Freiheit ist das Vermögen, eine Begebenheit von selbst anzufangen.

Rel. innerh. d. Grenz. d. bloss. Vern. p. 45: Wie auch das vorige Verhalten eines Menschen gewesen, und welcherlei auch die auf ihn einfliessenden Naturursachen sein mögen, ingleichen ob sie in oder ausser ihm anzutreffen seien, so ist seine Handlung doch frei und durch keine dieser Ursachen bestimmt, kann also und muss immer als ein ursprünglicher Gebrauch seiner Willkür beurtheilt werden.

die Existenz des den Lügner treffenden Tadels sei nur durch die Annahme der Freiheit erklärbar, — trotzdem darf man den deus ex machina „Freiheit" nicht auftreten lassen. Des Philosophen, wird man wohl meinen, ist es würdiger, der Zurechnung das Prädikat „unerklärbar" zuzugestehen, als sie durch so wunderbare Dinge zu deuten, wie: Hineinragen einer anderen Weltordnung in die unsrige; zwiefachen, nämlich immanenten und transcendenten Character der Handlungen; nicht verursachte Anfänge.

Kant hat diesem Einwand vorgebeugt. Den Unterschied zwischen zwei Weltordnungen, zwischen Erscheinung und Ding an sich gründet er nicht bloss auf das Dasein der sittlichen Zurechnung. Bereits in der theoretischen Philosophie wird diese Unterscheidung gemacht, — aus Gründen, welche nichts mit dem ethischen Problem zu thun haben. Wir wollen auf diese Ergänzung der practischen Philosophie durch die theoretische einen flüchtigen Blick werfen. Die Welt der Erscheinungen, die vor uns liegende anschauliche Welt besteht aus Gegenständen, insofern sie uns im Raum, aus Seelenzuständen, insofern sie uns in der Zeit gegeben sind, aus Veränderungen, über welche das Kausalgesetz herrscht. Nur dies räumlich, zeitlich, kausal Gegebene ist unserer Erkenntniss zugänglich. Zu Grunde aber liegen den Erscheinungen die Dinge an sich. „Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, dass Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint". (Krit. d. rein. Vern. p. 34). Diese, in der theoretischen Philosophie begründete Unterscheidung zwischen Erscheinungen und Dingen an sich schafft somit den Platz, bereitet die Stätte, wohin die Freiheit verlegt werden kann. Angenommen, dieser Unterschied existirte nicht; die Gegenstände wären bloss als

Objecte der Erfahrung, aber nicht auch als Dinge an sich zu betrachten, — dann würde das Kausalgesetz ausnahmslose Gültigkeit haben: für einen unverursachten Anfang wäre kein Raum. Das Sittengesetz hätte gut Freiheit postuliren: es würde dieser an einem *που στω* fehlen; also dürfte sie, dem Sittengesetz zum Trotz, nicht angenommen werden. Nun hingegen, da wir zwei Welten haben, kann der Forderung des Sittengesetzes Genüge geschehen: die Handlungen, als verursachte Acte betrachtet, werden in die Welt der Erscheinungen verlegt; dieselben Handlungen, als unverursachte Acte, in die Welt der Dinge an sich. Kant sagt in diesem Sinne ausdrücklich, die theoretische Philosophie schaffe der practischen „Platz, freie Bahn".*) Von besonderem Interesse ist folgende Stelle. „Wir wollen annehmen, die durch unsere Kritik nothwendig gemachte Unterscheidung der Dinge, als Gegenstände der Erfahrung, von eben denselben als Dingen an sich selbst wäre gar nicht gemacht, so müsste der Grundsatz der Kausalität und mithin der Naturmechanismus in Bestimmung derselben durchaus von allen Dingen überhaupt als wirkenden Ursachen gelten. Von eben demselben Wesen also, z. B. der menschlichen Seele würde ich nicht sagen können, ihr Wille sei frei und er sei doch zugleich der Naturnothwendigkeit unterworfen, d. i. nicht frei, ohne in einen offenbaren Widerspruch zu gerathen, weil ich die Seele in beiden Sätzen in

*) Grundleg. zur Metaph. der Sitten p. 86: Der theoretischen Philosophie liegt die Pflicht ob, der practischen freie Bahn zu schaffen. Kritik der reinen Vern. p. 31: Die speculative Vernunft hat uns zu solcher Erweiterung immer doch wenigstens Platz verschafft, wenn sie ihn gleich leer lassen musste, und es bleibt uns also noch unbenommen, ja wir sind gar dazu durch sie aufgefordert, ihn durch practische Data, wenn wir können, auszufüllen.

eben derselben Bedeutung, nämlich als Ding überhaupt genommen habe, und ohne vorhergehende Kritik auch nicht anders nehmen konnte. Wenn aber die Kritik nicht geirrt hat, da sie das Object in zweierlei Bedeutung nehmen lehrt, nämlich als Erscheinung oder als Ding an sich selbst; wenn die Deduction ihrer Verstandesbegriffe richtig ist, mithin auch der Grundsatz der Kausalität nur auf Dinge im ersten Sinn genommen, nämlich sofern sie Gegenstände der Erfahrung sind, geht, eben dieselben aber nach der zweiten Bedeutung ihm nicht unterworfen sind, so wird eben derselbe Wille in der Erscheinung als dem Naturgesetz nothwendig gemäss und sofern nicht frei, und doch andererseits, als einem Dinge an sich selbst angehörig, jenem nicht unterworfen, mithin als frei gedacht, ohne dass hierbei ein Widerspruch vorgeht". (Kr. d. r. V. p. 35).

Zwar, wie Freiheit möglich ist; wie in Mitten dieser vom Kausalgesetz beherrschten Welt etwas Unkausales, Nichtbewirktes, ein absoluter Anfang auftauchen kann, vermag keine menschliche Vernunft einzusehen. Unser Erkenntnissvermögen ist mit dem Kausalgesetz behaftet. Alles Seiende erscheint uns daher als ein ursächlich Gewordenes. Freiheit vom Kausalgesetz ist ein mysterium, ein unergründliches Geheimniss: „zeigen wie causa noumenon möglich sei, — das kann die Vernunft nicht leisten" (Krit. d. pract. Vern. p. 56). Aber da doch sittliche Zurechnung existirt; und da ihre Existenz Freiheit voraussetzt (es ist undenkbar, meint Kant, dass wir durch und durch nothwendige Handlungen vermöge eines unwillkürlichen Urtheils sittlich zurechnen sollten); und da die theoretische Philosophie den Platz für diese Freiheit hergerichtet hat, so muss dieselbe als wirklich gedacht

werden, wenngleich, wie sie möglich ist, kein Mensch durchschauen kann. „Dadurch, dass die practische Philosophie sich in eine Verstandeswelt hineindenkt, überschreitet sie gar nicht ihre Grenzen, wohl aber, wenn sie sich hineinschauen, hineinempfinden wollte“ (Krit. d. pract. Vern. p. 88). — Unser kausal denkender Intellect „begreift die Unbegreiflichkeit“ nichtverursachter Handlungen. —

Die Kritik der Kant'schen Freiheitslehre ist bereits in dem vorher Gesagten enthalten. Rekapituliren wir sie.

Kant lehrt: Handlungen, welche naturnothwendig sind, rechnet man trotzdem zu; denn, von jener anderen Seite betrachtet, sind sie frei vom Kausalgesetz.

In Wahrheit verhält es sich so: Handlungen, welche naturnothwendig sind, rechnet man trotzdem zu; denn man sieht ihre Nothwendigkeit nicht. Sobald man diese gewöhnlich übersehene Seite der Handlungen wahrnimmt, hört man auf, dieselben zuzurechnen. Folglich bedarf es, um die Zurechnung zu erklären, nicht der Annahme, die Handlungen seien frei; die Zurechnung erklärt sich daraus, dass man die Handlungen für frei hält. Es ist characteristisch, dass Kant niemals die Illusion der Willensfreiheit erwähnt: alle Menschen, meinte er, sähen die Naturnothwendigkeit, rechneten aber trotzdem die Handlungen zu; folglich müssten sie frei sein. Thatsächlich sieht fast Niemand diese Nothwendigkeit; daher die Zurechnung. Kant geht also von falschen immanenten Voraussetzungen aus und knüpft sie an falsche transcendente. Die Freiheit ist nicht eine moralische Wahrheit, sondern ein psychologischer Irrthum.

In **Carl Duncker's Verlag** in **Berlin,** Lützowstrasse 2, erschien:

Eduard von Hartmann's ausgewählte Werke.

Wohlfeile Ausgabe in Heften zu 1 Mark.

Heft I:

Kritische Grundlegung

des

Transcendentalen Realismus.

Eine Sichtung und Fortbildung
der erkenntnisstheoretischen Principien Kant's.

Dritte neu durchgesehene und vermehrte Auflage.

$9^1/_2$ Bogen gr. 8^0.

Die Verlagshandlung hat kein Opfer gescheut, um bei durchaus würdiger Ausstattung — Corpus Antiqua-Schrift auf garantirt holzfreiem Papier — einen so niedrigen Preis zu stellen, dass auch dem Unbemittelten die allmähliche Anschaffung von ausgewählten Werken des hervorragendsten lebenden Philosophen ermöglicht wird. So kostet z. B. diese vorstehende Schrift in der vermehrten 3. Auflage nur 1 Mk., während der Preis der 2. Auflage 4 Mk. betrug.

Der grundlegenden erkenntnisstheoretischen Einführung in das Hartmann'sche System durch das 1. Heft wird sich zunächst die **2. durchgesehene Auflage** seines epochemachenden ethischen Hauptwerkes unter dem Titel

Das sittliche Bewusstsein.

Eine Entwickelung seiner mannichfaltigen Gestalten in ihrem inneren Zusammenhange mit besonderer Rücksicht auf brennende sociale und kirchliche Fragen der Gegenwart

anschliessen, welches mit 6 Heften complet ist und demgemäss im Ganzen nur 6 Mk. kosten wird (die bisherige Auflage kostet 16 Mk.).

Alsdann wird in dieser Ausgabe ein neues Hauptwerk Ed. von Hartmann's erscheinen, das durch seinen Gegenstand (Aesthetik) auf das Interesse der weitesten Kreise rechnen darf.

Die weitere Fortsetzung kann zur Zeit noch nicht bestimmt werden. Vom Januar 1886 ab werden die Hefte 2 und Folge etwa in Monatsfrist ausgegeben. Bestellung auf Zusendung derselben nimmt jede Buchhandlung entgegen, ohne dass die Interessenten eine Subscriptionsverpflichtung einzugehen oder Pränumeration zu leisten brauchen; jedes für sich abgeschlossene Werk dieser Sammlung ist ohne Preisaufschlag einzeln verkäuflich.

In **Carl Duncker's Verlag** in **Berlin,** Lützowstrasse 2, erschien vor Kurzem von demselben Verfasser:

Die Entstehung des Gewissens.

16 Bogen gr. 8. — Preis 4 Mark.

Früher erschien:

Psychologische Beobachtungen.

L'homme est l'animal
méchant par excellence.

Inhalt:

Ueber Bücher und Schriftsteller. — Ueber die menschlichen Handlungen und ihre Motive. — Ueber Weiber, Liebe und Ehe. — Vermischte Gedanken. — Ueber religiöse Dinge. — Ueber Glück und Unglück. — Versuch über die Eitelkeit.

Preis 2 Mark.

In der Verlagsbuchhandlung von **Ernst Schmeitzner** in **Chemnitz** erschien 1878:

Der Ursprung der moralischen Empfindungen.

Preis 2 Mark 80 Pfg.

Druck von H. Sieling in Naumburg a/S.

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 064900134

Christoph Lehmann's

Blumengarten.

Von

einem Liebhaber

alter deutscher Sprache und Weisheit.

Volks-Ausgabe.

Preis 1 Mark.

Chr. Lehmann wurde 1568 in Fürstenwalde geboren, besuchte 1587 die Universität Leipzig, erhielt 1591 die Doctorwürde und lehrte dann an der lateinischen Schule zu Speyer. 1599 übernahm er dort das wichtige Amt eines Stadtschreibers und machte sich durch seine Geschicklichkeit, namentlich während der Kriegsdrangsale, um die Stadt hochverdient. Er starb 1638 zu Heilbronn. (Das Vorwort enthält eine ausführliche Biographie).

Mitten in dem furchtbaren 30jährigen Kriege erschien sein Florilegium politicum, welches Buch deutscher Kultur in dem allgemeinen Verwüstungsschutt mit begraben wurde. Nur wenigen war der echt deutsche Mann bekannt geblieben, welcher in allen Schwankungen seiner Zeit festhielt an dem Ankergrunde des Gefühls für das Rechte, Edle und Nationale. Erst beinahe 100 Jahre später erweckte Lessing das Andenken an den verschollenen Stadtschreiber von Speyer, an der beabsichtigten Herausgabe des Buches wurde er aber verhindert.

Um das 2000 Druckseiten umfassende Originalwerk des seiner Verbreitung nachtheiligen Reichthums zu entladen, ist vorliegende Auswahl getroffen; sie enthält einen Schatz von Wahrheit und Weisheit, von Witz und Verstand, vor Allem aber von deutschem Herz und Gemüth und ist mit Recht eines der besten und gediegensten deutschen Volksbücher.

Die gesammte Kritik hat dieses Werk überaus lobend anerkannt.

Die Nationalzeitung 1879 Nr. 585 sagt: „Die stärkere Belebung eines nationalen Bewußtseins tritt bei uns auch in dem erfreulichen Umstand zu Tage, daß man mehr und mehr sich der Schätze unserer alten deutschen Literatur erinnert und sie aus dem Schutte der Jahrhunderte heraus an das Tageslicht bringt. Zu den freundlichsten Gaben gehört auch die Ausgabe von „Christoph Lehmann's Blumengarten". Diese bietet wohl anderthalb Tausend Sprüche voller Lebensweisheit, viele von diesen leben noch, die größere Zahl aber verdient eine Wiederbelebung. Die meisten sind in Prosa und auch der alte deutsche Humor kommt darin zu seinem Rechte. Der Leser wird Vergnügen haben, wenn er sich selbst das Beste auswählt, er wird sich an diesem Blumengarten erfreuen und erquicken, denn der alte Dichter entspricht selbst der Moral, die er darin giebt: „Man soll fröhlich sein, daß es das Herz erfährt".

Paul Lindau sagt in der Gegenwart 1879 Nr. 49: „Ein neuer Beitrag zur Spruchliteratur, ein vortreffliches Buch, das sich in Form und Inhalt dem Werke „Altdeutscher Witz und Verstand" anschließt. Es ist eine überaus liebenswürdige Gabe, — ein Buch, das man immer gern zur Hand nimmt, und in dem man immer gern blättert".

H. Sieling, Naumburg.